Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. th. Christian Wilhelm Niedner

in Berlin.

Jahrgang 1865.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1865.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. theol. Christian Wilhelm Niedner

in Berlin.

Fünfunddreißigster Band.

Neue Folge. Neunundzwanzigster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1865.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

von C. F. Illgen gegründeten

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

herausgegeben

von

Dr. theol. Christian Wilhelm Niedner

in Berlin.

Jahrgang 1865.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1865.

Inhalt des Jahrgangs 1865.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1865. I. Heft.

I.

Hegesippos
nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung

dargestellt von

Theodor Jeß,

Candidat des Predigtamts, in Itzehoe.

Vorbemerkungen.

Die Abhandlung hat zu ihrem Gegenstande Hegesipp erwählt, der in der Kirchengeschichte eine so hervorragende Stelle unter den Vätern des zweiten christlichen Jahrhunderts einnimmt, daß man von der Ansicht, welche man über die Art und Beschaffenheit seines Christenthums gewonnen hat, das Urtheil über das Christenthum der damaligen Zeit im Allgemeinen großentheils abhängig glaubt. Die Untersuchung führt mitten in den Streit hinein, welcher über den Charakter des Urchristenthums gegenwärtig geführt wird. Einer Monographie stehen in solchem Falle nicht geringe Schwierigkeiten entgegen: sie wird nicht umhin können sich auf Voraussetzungen zu beziehen, deren weitere Begründung ausserhalb ihrer Grenze liegt; sie wird mehr oder weniger auf eine gewonnene Gesammt-Anschauung zurückgehen müssen, welche von den Gegnern eben in ihrem Fundamente in Anspruch genommen wird. Damit nun unter den mannichfach abweichenden und entgegengesetzten Meinungen ein — soweit möglich — unbefangenes Urtheil gebildet werde, hat es angemessen erscheinen wollen, zuerst die theologischen Ansichten Hegesipp's nach den Ansichtspunkten, die hauptsächlich in Frage kommen, zu prüfen, damit dann auf um so sichrerer Basis die Beziehungen gewürdigt werden können, in welche er urtheilend oder handelnd zu seiner Zeit trat. Hier wird dann auch der Ort sein, zu prüfen, inwiefern die angezeigte Bedeutung ihm mit Recht beigelegt werde oder nicht.

1*

Das Werk welches Hegesipp verfasst hat, ist nicht auf uns gekommen. Es sind nur einzelne Fragmente desselben, welche die Grundlage des Urtheils über ihn bilden. Eusebius hat seine Schrift noch gekannt und in seiner Kirchengeschichte mehrfach Auszüge aus ihr mitgetheilt. Ausserdem ist noch bei Stephanus Gobarus, der im sechsten Jahrhundert lebte, ein Fragment erhalten. Dieser war auch der Letzte, von dem wir wissen, dem das Werk selbst noch vorlag. Daß Georg Syncellus am Ende des achten Jahrhunderts bereits aus Eusebius schöpfte, darüber ist zu vergleichen Routh, reliquiae sacrae p. 255 (leider hat mir nur die erste Ausgabe von 1814 zu Gebote gestanden). Bei Demselben findet man ebenfalls p. 354 f. die genaueren Angaben über ein dem Hegesipp fälschlicherweise von Einigen zugeschriebenes Geschichtswerk de bello iudaico et urbis hierosolymitanae excidio libri V.

Eine besondere Ausgabe der Fragmente Hegesipp's hat J. Schultheß veranstaltet, Zürich 1833, und dieselben mit erklärenden Anmerkungen begleitet. Dieses Werk macht aber die bekannten patristischen Sammlungen durchaus nicht überflüssig. Schultheß operirt mit jener Kritik, welche keinen historischen Standpunkt hat, von dem aus sie den Hebel ansetzt, sondern den allgemeinen Menschenverstand, dem Dies und Jenes verwundersam vorkommen will, frei schalten lässt. Er gehört zu Denen, welche in der Geschichte des Christenthums nur eine Geschichte seiner Verfälschungen erkennen, unterscheidet sich aber von ähnlich denkenden Forschern, z. B. Joseph Priestley, dessen Werke (englisch 1782; deutsch 1785) jener Ausdruck entnommen ist, schon dadurch, daß Diese Hegesipp selbst noch zu den echten Ueberlieferern zu zählen pflegen, um, auf ihn gestützt, die andern Väter anzugreifen, Schultheß aber zu den Verfälschern.

Wie man schon früher bei Angriffen auf die hergebrachte Anschauung der ältesten Kirchengeschichte gern auf Hegesipp sich bezog, so gilt Derselbe auch heute bei Vielen als einer der hervorragendsten Vertreter des Ebionitismus. Diese Auffassung ist am ausführlichsten von Schwegler begründet: Das nachapostolische Zeitalter; Tübingen 1846, besonders I, p. 342—359. cf. p. 136 ff. Die entgegengesetzte Ansicht ist mit vorwiegender

Rücksicht auf die Christologie am eingehendsten von Dorner vertreten: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. I, p. 219—230. Ausführlicher handeln über Hegesipp und seinen theologischen Charakter auch: Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche I, 3. 3; Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanon, besonders p. 34 f. 77 f., und Weizsäcker in Herzog's Realencyklopädie s. v. Ausserdem finden sich mannichfache Beziehungen und Urtheile in den übrigen Schriften und Abhandlungen, welche sich mit dem zweiten christlichen Jahrhundert beschäftigen.

I. Hegesipp's äussere Lebensumstände.

Ueber die Zeit, zu welcher Hegesipp lebte, herrscht im Ganzen große Einstimmigkeit. Es wird aber nicht unangemessen erscheinen, daß eine Untersuchung, welche aus den wenigen authentischen Zeugnissen, die auf uns gekommen sind, den theologischen Charakter Hegesipp's und seine kirchengeschichtliche Bedeutung zu erforschen sich vorgesetzt hat, eingehender auch nach ihrem ganzen Umfang die Zeit, in welcher er lebte, zu bestimmen versucht, um festzustellen, in welche Zeitverhältnisse seine Jugend, in welche sein Mannesalter fiel.

Wir werden uns zunächst an die Angaben Derjenigen zu halten haben, welche das Werk Hegesipp's noch in Händen hatten. Eusebius führt nach seiner bekannten Weise, nach welcher er zuerst die Ereignisse von allgemeinerer Bedeutung erzählt und darauf die gleichzeitigen kirchlich hervorragenden Männer bespricht, den Hegesipp zuerst da ein, wo er von dem jüdischen Kriege unter Hadrian 132—135 und darnach von den zu jener Zeit aufgetretenen Hauptketzern erzählt hat [1]). Er spricht davon, wie

---

[1]) Euseb. hist. eccl. IV, 8. 1 bis c. 7, 15: ὅμως δ'οὖν κατὰ τοὺς δηλουμένους αὖθις παρῆγεν εἰς μέσον ἡ ἀλήθεια πλείους ἑαυτῆς ὑπερμάχους, οὐ δι' ἀγράφων αὐτὸ μόνον ἐλέγχων, ἀλλὰ καὶ δι' ἐγγράφων ἀποδείξεων κατὰ τῶν ἀθέων αἱρέσεων στρατευομένους. c. 8, 1: Ἐν τούτοις ἐγνωρίζετο Ἡγήσιππος, οὗ πλείσταις ἤδη πρότερον κεχρήμεθα φωναῖς, ὡρὰν ἐκ τῆς αὐτοῦ παραδόσεώς τινα τῶν κατὰ τοὺς ἀποστόλους παρατιθέμενοι. ἐν πέντε δὴ οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολι-

Diesen gegenüber auch die Wahrheit ihre Vorkämpfer gefunden habe, welche mündlich und schriftlich die gottlosen Ketzereien bekämpft hätten. Unter Diesen habe sich auch Hegesipp bekannt gemacht, den er schon im Vorhergehenden öfter angezogen. Derselbe gebe die Zeit, zu welcher er gelebt habe, selber an, indem er schreibe: „denen man Bilder und Tempel bis auf den heutigen Tag errichtet hat, dazu auch Antinous gehörte, Kaiser Hadrian's Sklave, zu dessen Ehren auch das antinoische Kampfspiel gefeiert wird, der zu unserer Zeit lebte". Gleichzeitig mit ihm habe Justin gelebt, der auf dieselbe Zeit hindeute, wenn er in der Apologie an Antonin schreibe: „wir halten es nicht für ungeeignet, hier auch an den Antinous, der zu unsern Tagen lebte, zu erinnern" [2]). Die Lesart der angeführten Worte Hegesipp's, auf welche Eusebius sich beruft, steht freilich nicht ganz fest. Andere lesen *ὁ καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενος*. Allein erstlich ist die von den meisten Autoren gebilligte Lesart *ἐφ' ἡμῶν γενόμενος* handschriftlich weit besser bezeugt: cod. c (saec. X), welchen Schwegler für den besten hält [3]), hat *ἐφ' ἡμῶν γενόμενος*; cod. h (saec. X), an Werth der nächste, der aber nicht genau verglichen ist und von Emendationen des Abschreibers nicht frei scheint, hat *ὁ ἐφ' ἡμῶν γινόμενος*. Die Auctorität von cod. c wird durch die codd. i, k, welche im Uebrigen zur Familie von h gehören, unterstützt, ausserdem durch die zur Familie von C gehörenden codd. b, d, f, und durch cod. g, der *ὁ ἐφ' ἡμῶν γενόμενος* hat, dem Schwegler aber nur geringen Werth beilegt. Man sieht deutlich, wie zur ursprünglichen Lesart im Interesse der Verdeutlichung die Zusätze gemacht sind. *ὁ καὶ* setzen hinzu und lesen dann *γινόμενος* nur

---

κοῦ κηρύγματος ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος, καθ' ὃν ἐγνωρίζετο σημαίνει χρόνον, περὶ τῶν ἀρχῆθεν ἱδρυσάντων τὰ εἴδωλα οὕτω πως γράφων· »οἷς κενοτάφια καὶ ναοὺς ἐποίησαν ὡς μέχρι νῦν, ὧν ἐστι καὶ Ἀντίνοος, δοῦλος Ἀδριανοῦ Καίσαρος, οὗ καὶ ἀγὼν ἄγεται Ἀντινόειος, ἐφ' ἡμῶν γενόμενος. καὶ γὰρ καὶ πόλιν ἔκτισεν ἐπώνυμον Ἀντινόου καὶ προφήτας.« κατ' αὐτὸν δὲ καὶ Ἰουστῖνος κ. τ. λ. 8

[2]) Euseb. h. e. IV, 8. 3. cf. Anm. 1. — Justin. Apol. I, 29: *Ἀντινόου τοῦ νῦν γεγενημένου.*

[3]) Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius. Tüb. 1852. p. V f.

a und e, von Schwegler als die werthlosesten bezeichnet. Endlich scheint Rufin auch *γενόμενος* gelesen zu haben, wenn er übersetzt: e quibus est unus Antinous servus Hadriani Caesaris, cui agones annui celebrantur, qui Antinoi appellantur, nostris adhuc temporibus instituti. Zweitens aber beweist diese Stelle Das, was Eusebius durch dieselbe beweisen will, nur bei der ersten Lesart. Die zweite würde sagen, daß noch zu Hegesipp's Zeiten jenes Kampfspiel gefeiert worden. Im Uebrigen möchte ich mit Valesius *ἐφ' ἡμῶν γενόμενος* auf Antinous beziehen: Hegesipp will offenbar durch das Beispiel des Antinous die Behauptung erhärten, daß bis auf den heutigen Tag Menschen zu Göttern gemacht werden; zu ihnen, zu solchen göttlich verehrten Menschen, gehöre ja auch Antinous, zu dessen Ehre auch ein Kampfspiel gefeiert werde. Da erwartet man eher die nähere Bestimmung, daß Antinous zu Hegesipp's Zeit gelebt habe, als daß zu seiner Zeit dieses Spiel eingerichtet worden. Schultheß dagegen (l. c. p. 12) zieht *ὁ καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενος* vor, ohne übrigens einen Grund dafür anzugeben. Weil er deshalb diese Worte für den Zweck des Eusebius nicht beweiskräftig finden kann, so erlaubt er sich, da Pausanias, der bekannte Perieget Griechenlands, in den Arkadicis bezeuge, daß dieses Spiel noch am Ende des vierten Jahrhunderts gefeiert zu werden pflege (l. c. p. 13), die Vermuthung, *ὁ ἐφ' ἡμῶν γινόμενος* sei von Eusebius hinzugefügt. An der betreffenden Stelle gibt sich nun freilich Pausanias eben als einen Zeitgenossen dieses Antinous zu erkennen, wenn er bemerkt, daß er Bildsäulen und Gemälde von ihm, aber nie ihn persönlich gesehen habe[4]). Antinous starb übrigens 132; aus Schmerz über seinen Tod ließ der Kaiser ihn mit göttlichen Ehren feiern.

Da nun Eusebius an einer anderen Stelle von Hegesipp sagt, daß er zur ersten Generation nach den Aposteln gehört

---

[4]) Pausan. descript. Graec. Lib. VIII. Arcad. IX, 7: *ἐγὼ δὲ μετ' ἀνθρώπων μὲν ἔτι αὐτὸν ὄντα οὐκ εἶδον, ἐν δὲ ἀγάλμασιν εἶδον καὶ ἐν γραφαῖς.* Hier sind auch ausführliche Notizen über die Verehrung zu finden, welche dieser Antinous genoß, den die meisten Kirchenväter als jüngstes hervorragendes Beispiel von Menschenvergötterung erwähnen.

habe [5]), was Hieronymus durch vicinus apostolicorum temporum wiedergibt [6]), und Stephanus Gobarus, dem sein Werk noch vorlag, ihn einen alten und apostolischen Mann nennt [7]):

---

[5]) Euseb. h. e. II, 23. 3: ἀκριβέστατά γε μὴν τὰ κατ' αὐτὸν ὁ Ἡγήσιππος, ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι τοῦτον λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον· »διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν· ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο. οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν. οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε. ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι. οὐδὲ γὰρ ἐφεοῦν ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας. καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναὸν, ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασιν καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου, διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν προσκυνοῦντα τῷ θεῷ τὰ γόνατα καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ. διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο δίκαιος καὶ ὠβλίας, ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ. τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν, ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. καὶ ἔλεγε τοῦτον εἶναι τὸν Σωτῆρα. ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. — πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων, ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν. — οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι — ἔκραξαν Ἰακώβῳ καὶ εἶπαν· δίκαιε, ᾧ πάντες πείθεσθαι ὀφείλομεν, ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ. καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ· τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως, καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. — καὶ ἐπλήρωσαν τὴν γραφὴν τὴν ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ γεγραμμένην· ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύςχρηστος ἡμῖν ἐστί· τοίνυν τὰ γεννήματα τῶν ἔργων αὐτῶν φάγονται. — καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν. καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τύπῳ παρὰ τῷ ναῷ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ. μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν γέγονεν, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν. καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς.«

[6]) Hieron. de vir. ill. II. u. XXII.

[7]) Steph. Gob. bei Photius Biblioth. Cod. 232. n. 13: ἀρχαιός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός.

so haben wir nach diesen Zeugnissen keinen Grund zu bezweifeln, daß seine Jugend fast bis zur apostolischen Zeit hinaufgereicht habe, jedenfalls in den Anfang des zweiten Jahrhunderts fällt [8]).

Die Zeit bis zu welcher Hegesipp lebte, lässt sich ebenfalls im Allgemeinen festsetzen. Eusebius führt ihn noch einmal förmlich ein: Es blühten aber damals (als Soter nach Aniket Bischof von Rom) in der Kirche Hegesipp, den wir aus den Frühern kennen, Dionysius, Bischof von Korinth, Pieytos, ein anderer Bischof der Kretenser, Philippos ausserdem und Apolinarios und Meliton, Musanus und Modestus, vor Allen aber Irenäus [9]). Hegesipp's Lebenszeit so weit auszudehnen, berechtigt ein Fragment seiner Schrift, welches ebenfalls Eusebius aufbewahrt hat: „Als ich in Rom war, machte ich ein Verzeichniß der Bischöfe bis auf Aniket, dessen Diakon Eleutherus war. Und auf den Aniket folgt Soter, nach diesem Eleutherus." [10]) Hegesipp zählt also drei Bischöfe auf, deren Regierung er selbst erlebte; und es ist somit im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Eleutherus, welcher offenbar damals regierte als er schrieb, auch der letzte gewesen den er erlebte. An einer andern Stelle sagt nun Eusebius ausdrücklich, Hegesipp erzähle, wie er unter Aniket nach Rom gekommen und bis zum Epi-

---

[8]) Cf. Schwegler l. c. p. 345, cf. p. 136.

[9]) Euseb. h. e. IV, 21: *Ἤκμαζον δὲ ἐν τούτοις ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας Ἡγήσιππός τε, ὃν ἴσμεν ἐκ τῶν προτέρων κ. τ. λ.*

[10]) Euseb. h. e. IV, 22. 1: *Ὁ μὲν οὖν Ἡγήσιππος ἐν πέντε τοῖς εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσιν ὑπομνήμασι, τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην καταλέλοιπεν, ἐν οἷς δηλοῖ, ὡς πλείστοις ἐπισκόποις συμμίξειεν, ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης, καὶ ὡς ὅτι τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν.* 2 *Ἀκοῦσαι γέτοι πάρεστι μετά τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα, ἐπιλέγοντος ταῦτα· »καὶ ἐπέμενεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ· οἷς συνέμιξα πλέων εἰς Ῥώμην, καὶ συνδιέτριψα τοῖς Κορινθίοις ἡμέρας ἱκανὰς, ἐν αἷς συνανεπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ·* 3 *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ Κύριος.«*

skopat des Eleutherus dort geblieben sei [11]). Aus dem Angeführten geht Ersteres zwar nicht ausdrücklich, aber doch sehr wahrscheinlich hervor; und mit Recht ist Valesius' Meinung, Hegesipp sei in der letzten Zeit des Pius nach Rom gekommen, von Pearson zurückgewiesen [12]). Was aber des Eusebius zweite Folgerung betrifft, so dürfte es in Gemäßheit Dessen, was wir über die Jugendzeit Hegesipp's festgestellt haben, wohl wahrscheinlich sein, daß er unter Eleutherus gestorben. Aus den erhaltenen Worten dürfte Dies sogar eher geschlossen werden müssen, denn über die römische Succession in ihrem weiteren Verlauf konnte er an jedem anderen Orte unterrichtet bleiben.

Wenn wir also der Chronologie folgen, welche sich im Ganzen auf Eusebius' Angaben stützt, so wäre Hegesipp zwischen 158 und 169 nach Rom gekommen, zwischen 178 und 190 gestorben. Nach der von Pearson aufgestellten Chronologie dagegen wäre er zwischen 142 und 153 nach Rom gekommen, gestorben zwischen 175 und 185. Diese Angaben einer genaueren Prüfung zu unterziehen, würde einerseits über das Maß diese Untersuchung ausdehnen, und andererseits für deren eigentliche Aufgabe wenig austragen. Für die Charakterisirung Hegesipp's ist es von geringem Belang, ob die kirchenhistorischen Verhältnisse, in denen er lebte, ein oder zwei Jahrzehnte müssten zurückdatirt werden: sie müssten es ja eben alle, und für den Einfluß der allgemeinen politischen, wissenschaftlichen und socialen Zustände ist dieser Zeitraum von verschwindender Bedeutung. Wenn demnach als Jahreszahl für das Leben Hegesipp's angegeben wird um 150, so können wir Dem nur beistimmen. Nach der gewöhnlichen Chronologie würde also seine muthmaßliche Lebensdauer von 110 bis 180 reichen, oder um die Jahreszahl festzuhalten, welche das Chronicon paschale bietet,

---

[11]) Euseb. h. e. IV, 11. 7: *Ἀνίκητος, καθ' ὃν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ ἑαυτὸν ἐπιδημῆσαι τῇ Ῥώμῃ, παραμεῖναί τε αὐτόθι μέχρι τῆς ἐπισκοπῆς Ἐλευθέρου.*

[12]) Pearson de serie et successione primorum Romae episcoporum. Diss. I. cap. V. p. 24 sqq. Valesius' Vermuthung knüpft sich an eine Aenderung der Lesart, worüber vgl. Anm. 122.

bis 179. Hegesipp's Tod feiert das Martyrologium romanum am 7. April.

Ueber das Vaterland, welchem Hegesipp angehörte, haben wir keine bestimmten Nachrichten, so daß wir in dieser Beziehung nur auf Vermuthungen angewiesen sind. Eusebius sagt, er sei ein Jude gewesen [13]); allein er gibt diese Behauptung selbst nur als einen wahrscheinlichen Schluß daraus, daß Hegesipp Einiges aus dem Hebräer-Evangelium in hebräischer Sprache angeführt habe, auch auf mündliche jüdische Tradition zurückgehe. Mit dieser Vermuthung des Eusebius stimmen die erhaltenen Fragmente vollkommen überein: sie beschäftigen sich vorwiegend mit jüdischen Geschichten, erzählen von den Verwandten Jesu, von Jakobus dem Gerechten, von der bischöflichen Succession in Jerusalem, von den jüdischen Secten, von deren Feindschaft gegen die Christen. Auch im Verlauf der Untersuchung werden wir, wenn wir den Inhalt der Fragmente genauer in's Auge fassen, die Annahme, daß Hegesipp Judenchrist gewesen, überall bestätigt finden. Darin stimmen ausser Ritschl alle Neueren und Aelteren überein. Im Uebrigen war Hegesipp muthmaßlich ein Orientale, denn er erzählt, daß er auf der Seefahrt nach Rom über Korinth gekommen sei [14]). Die genaue Bekanntschaft mit Jerusalem und den dortigen Verhältnissen, z. B. die eingehende Erzählung von Jakobus, die Angabe über die Bischofswahl nach Jakobus' Tod und die Rolle, welche Thebouthis bei derselben spielte, die Erwähnung des Denksteines Jakobus' an oder auf dem Tempelberge, macht es wahrscheinlich, daß er Palästinenser, Jerusalemit gewesen.

Die Reise über Korinth nach Rom ist das Einzige, das mit Sicherheit aus Hegesipp's Leben uns bekannt ist. Er selbst scheint zu erzählen, daß er auf dieser Reise den Bischof Primus von Korinth kennen gelernt habe; daß er mit den von ihm erwähnten römischen Bischöfen ebenfalls in nähere Berührung

---

[13]) Euseb. h. e. IV, 22. 8: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡρὰν ἐξ Ἰουδαικῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*

[14]) Euseb. h. e. IV, 22. 2; siehe Anm. 10.

trat, ist wohl anzunehmen. Im Uebrigen sind wir allein auf Combinationen und Vermuthungen angewiesen, wenn wir fragen, welche Männer vorwiegenden Einfluß auf ihn geübt, welche Zeitströmungen ihn persönlich berührt haben. Daß Hegesipp mitten in seiner Zeit gestanden, lebendig Theil genommen an Dem, was damals die Kirche bewegte, geht aus den wenigen Resten hervor, welche von seinem Werke erhalten sind. Was aber an Vermuthungen etwa vorgebracht werden könnte, das wird am geeignetsten im Zusammenhang mit der weiteren Untersuchung zur Sprache gebracht und in Erwägung gezogen werden, damit wir nicht von dem sicheren Boden der Geschichte abzuirren scheinen.

II. Hegesipp's theologische Anschauungen.

Hegesipp also war aus dem Judenthum zum Christenthum gekommen oder wenigstens aus einem judenchristlichen Kreise hervorgegangen. Es handelt sich demgemäß vorzugsweise darum, zu untersuchen, welche Stellung er den eigenthümlichen Ueberzeugungen der jüdischen Glaubensweise dem Inhalte des Christenthums gegenüber angewiesen hat. Die entscheidende Frage, welche ebenso lebhaft bejaht als verneint wird, ist die: war er ein Ebionit, d. h. ein Mann, der als Christ nichts Anderes sein wollte als ein echter Jude, der in dem Christenthum nur die Fortsetzung und die vollkommenere Durchführung des Judenthums erblickte? Bei der Beantwortung dieser Frage wird man sich, worauf schon George Bull im Anfang des vorigen Jahrhunderts die unitarisch gesinnten Kirchenhistoriker aufmerksam machte [15]), und was zu betonen noch immer nicht überflüssig erscheint, vor Allem vor der irrthümlichen Voraussetzung hüten müssen, als ob mit Nothwendigkeit jeder Judenchrist, d. h. Jeder der ein Jude gewesen, ehe er Christ ward, die eigenthümliche jüdische Denk- und Glaubensweise in der Weise festgehalten habe, daß man ihn schon um dieses äusseren Umstandes willen den Ebioniten zuzählen müsste. Schwegler z. B. scheint

[15]) George Bull, primitiva et apostolica traditio dogmatis in ecclesia catholica recepti de Jesu Christi divinitate, contra D. Zwickerum. Londini 1713. C. 3. § 2.

(l. c. p. 344) diese Vorsicht ausser Acht zu lassen, wenn er die Behauptung, Hegesipp sei der ebionitischen Richtung zuzuzählen, auf die eigene Angabe des Eusebius stützen will: ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι. Der so zu bezeichnenden Classe gehörte auch Paulus an. Auch Credner (Geschichte des neutestamentlichen Canon p. 35) schließt zu viel, wenn er, um Hegesipp's judenchristlichen Standpunkt zu erhärten, betont: „endlich sagt Eusebius (4, 22) ausdrücklich, das von Hegesipp in seinen Schriften gebrauchte Evangelium sei das der Hebräer: ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου — τινὰ τίθησιν.“ Hegesipp hat, wie andere Väter, Einiges aus demselben angeführt. Wenn es nun aber das Wesen des Ebionitismus ausmacht, daß die gläubig gewordenen Juden in der Hingabe an Jesum von Nazareth nicht alles Das aufgeben konnten, was von den Vorstellungen und Anschauungen, die bisher den Inhalt ihrer religiösen Ueberzeugung ausgemacht hatten, mit dem Glauben an diese Persönlichkeit und mit den eigenen Aussagen derselben über Das, was eben sie sein und bringen wollte, schlechterdings unvereinbar war, sondern Vielerlei mit hinüberbrachten in ihr neues Leben, das damit nicht harmonirte: so werden wir — selbst wenn darüber historisch gar Nichts weiter feststünde — nothwendig voraussetzen, daß es Unterschiede und Abstufungen gab in diesem Festhalten des Alten, das hätte abgethan werden sollen. Denn der Grund solches Beharrens konnte ja nur darin liegen, daß jene Person noch nicht des Glaubens einziger Mittelpunkt und lebendiger Kern geworden, daß der Gläubige von dem neuen christlichen Princip noch nicht sein ganzes Leben, all sein Denken und Thun hatte bestimmen lassen. Und weiter werden wir anerkennen, daß ein hohes Maß kräftigen Glaubens dazu gehörte, um diese Beherrschung und Durchdringung vollständig herzustellen, daß aber, wo Herzen in aufrichtiger Liebe Jesu als dem Heiland sich hingegeben hatten, trotz vielfacher Unterschiede in mancherlei Aeusserlichkeiten, sie alle der Einen Kirche angehörten, selbst wenn sie bei oberflächlicher Betrachtung weit mehr Aehnlichkeit mit Juden oder Heiden zu haben scheinen. Es ist die Lehre der gesammten Kirchengeschichte und besonders derjenigen der ersten Jahrhunderte, wie auch jedes

Menschenherzens eigenste Erfahrung, daß das neue Leben nicht wie mit Einem Schlage das alte verdrängt. Bei den geläutertsten Gläubigen nehmen wir Reste und Spuren des Alten, Nichtchristlichen wahr, und von ihnen herab in den mannichfaltigsten Abstufungen bis zu Denen, welche von jeher die Kirche von sich gewiesen hat und ihnen den Christennamen nicht mehr zugestehen wollte. Sind unter den Häresen eine Menge, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß sie Heidnisches unvermittelt festhielten und mit Christlichem vermengten, so würden wir es unnatürlich finden, wenn es anders sollte gewesen sein bei den Gläubigen aus den Juden; es ist ein historischer Fehler, zu leugnen, daß auch unter den ersten Schaaren der Gläubigen viel Unvermitteltes zunächst sich forterhielt, daß sie Vieles festhielten, was mit dem eigenthümlich Christlichen zum Theil in gar keiner Verbindung stand, zum Theil in seinen Consequenzen ihm widersprach. Diese Thatsache aber entspricht nicht allein der menschlichen Natur, sondern beruht auch auf der Hoheit des Christenthums, das nicht mechanisch, sondern in geistiger Arbeit will angeeignet sein. Das Christenthum war ja nicht ein bloßer Inbegriff von Wahrheiten, ein Lehrencomplex, der den Menschen wäre offenbart worden. Es war zunächst eine That, eine historische Persönlichkeit, ein persönliches Leben und Leiden; und Glaube, völlige Hingabe an diese ganz bestimmte Person allein macht zum Christen. Da ist's selbstverständlich, daß solche Grundthat von Seite des Gläubigen, die rückhaltlose Zueignung der That des Heilandes, erst allmählich den ganzen Menschen beseelte und nach allen Seiten hin läuterte, daß nur allmählich die alten Vorstellungen christlich durchdrungen und ausgeschieden wurde, was mit dem neuen Leben sich nicht mehr vertrug, gleichwie Alles was äusserlich blieb und nicht verändert schien, seiner Wurzel nach wesentlich ein Anderes ward. Da behauptet man nun aber, daß dieser Läuterungsproceß der christlichen Kirche, besonders in Bezug auf ihre jüdischen Glieder, ein so langsamer und unvollkommner in seinem Anfang gewesen sei, daß er erst im zweiten Jahrhundert zu seinem relativen Abschluß gekommen; ja daß er in seinem Anfang so weit vom Ziele entfernt gewesen, daß eben der Anfang der reine Mangel

war. Diese Anschauung hängt mit einer Auffassung der Grundthatsache des Christenthums zusammen, welche allgemein bekannt ist, und auf die des Näheren einzugehen nicht innerhalb der Grenzen dieser Untersuchung liegen kann. Hier handelt es sich nur darum, inwieweit Hegesipp in der angedeuteten Weise vorgeschritten war, oder ob er zu Denen gehörte, welche weit zurückstanden.

Von vornherein wird uns gegen die Meinung, daß Hegesipp der ebionitischen Richtung angehört habe, der Umstand mit Mißtrauen erfüllen, daß Eusebius, der sich gegen die Ebioniten auf's stärkste äussert, der von ihnen sagt, der böse Geist habe sie zu den Seinigen gemacht, Hegesipp zu den orthodoxen Kirchenlehrern rechnet und wiederholt seine volle Uebereinstimmung mit ihm zu erkennen gibt [16]). Es wird aber jetzt unsere Aufgabe sein, Hegesipp's eigene Worte näher in's Auge zu fassen. Wenn wir zunächst seine Ansicht über das Gesetz und über die Person Christi zu erkennen versucht haben, werden wir zu einer begründeteren Entscheidung über die allgemeine Frage nach der Identität von Judenthum und Christenthum zu gelangen im Stande sein.

1. Hegesipp's Stellung zum Gesetz.

Die Angriffe, welche Hegesipp des Ebionitismus beschuldigen, knüpfen sich zunächst in der Beziehung, die wir jetzt im Auge haben, an die Schilderung Jakobus' des Gerechten, des ersten Bischofs von Jerusalem, welche Eusebius aus seinem Werke aufgenommen hat. Man sagt, „diese Schilderung trage augenscheinlich das Gepräge ebionitischer Denkweise; mag sie historisch treu sein oder in ebionitischer Weise und Tendenz idealisirt und ausgeschmückt, in allen Fällen war sie in Hegesipp's Geschmack und Denkweise", er also ein Ebionit. Weizsäcker (in Herzog's Realencyklopädie unter: Hegesipp) will freilich diese Instanz mit der Behauptnng abweisen, daß von ihr stets mit Recht gesagt sei, sie falle sichtlich nicht auf Rechnung Hegesipp's, sondern der

---

[16]) Euseb. h. e. III. 27, 1: ὁ πονηρὸς δαίμων ἐσφετερίζετο αὐτούς. Vgl. ferner Anmm. 1, 9 u. 10.

ihm zugekommenen Tradition, also könne auch daraus nicht auf seine Richtung geschlossen werden. Gewiß aber ist die augenscheinliche Verehrung, mit welcher diese Schilderung gegeben wird, nicht zu verkennen; und wenn auch kein Wort ausdrücklich dies anzeigt, so kann die Zustimmung und Billigung Hegesipp's, von der die ganze Erzählung getragen ist, nicht geleugnet werden, was mit Recht Schwegler (l. c. p. 345 f.) gegen Schliemann (die Clementinen nebst den verwandten Schriften des Ebionitismus. Hamburg 1844. p. 345) geltend macht. Allein der Vorwurf des ebionitischen Charakters muß auf das richtige Maß zurückgeführt werden, dadurch wird auch der Vorwurf sagenhafter Ausschmückung seine gewichtigsten Stützen verlieren. Denn ebenfalls mit Recht weist auch Schwegler darauf hin, daß Hegesipp zweifelsohne noch Zeitgenossen des gefeierten Apostels gekannt hat, daß er wahrscheinlich in der jerusalemischen Gemeinde selbst aufgewachsen ist, welche das Bild ihres Vorstehers in dankbarem Andenken bewahrte. Darum scheint die größte Vorsicht geboten, ehe man annimmt, daß Hegesipp sagenhafte Zusätze und Uebertreibungen in sein Werk aufgenommen habe; dem selbst einerseits eine sorgfältige Prüfung sehr leicht geworden wäre, der andrerseits eine kundige Kritik zu erwarten hatte. Solche Annahme wird auch nur durch das Interesse hervorgerufen, das man hat, Jakobus selbst von ebionitischen Grundsätzen möglichst frei erhalten zu sehen. Allein auch an der Gerechtigkeit, wie Hepesipp sie schildert, scheint eine unbefangene Betrachtung keinen weiter greifenden Anstoß finden zu können. Wir werden versuchen zu erweisen, daß solche Gerechtigkeit noch keineswegs auf ein ebionitisches Gewichtlegen auf äussere Werkheiligkeit zu schliessen erlaubt, daß sie vielmehr einzelne Züge an sich trägt, welche diesen Schluß verbieten.

Wir anerkennen also, daß Hegesipp die Gerechtigkeit des Jakobus, wie er sie schildert, nicht allein gut geheissen, sondern selbst hochgestellt und verehrt habe. Mit einer gewissen Emphase schreibt er: Jakobus, den Alle den Gerechten nannten, von den Zeiten des Herrn bis auf unsere Tage. Er war von Mutterleibe an heilig; Wein und starke Getränke trank er nicht, noch aß er etwas Lebendiges; ein Scheermesser kam nicht auf

sein Haupt, mit Oel salbte er sich nicht, noch nahm er ein Bad. Ihm allein war der Eintritt in das Heiligthum verstattet. Auch trug er kein Kleid von Wolle, sondern von Linnen. Und allein ging er in den Tempel, da fand man ihn auf den Knieen liegen und für das Volk um Vergebung beten, so daß seine Kniee Schwielen bekamen, wie bei einem Kameel, darum daß er immer im Gebet zu Gott die Kniee beugte und Vergebung dem Volk erflehte. Wegen dieser seiner übergroßen Gerechtigkeit ward er der Gerechte genannt und ὠβλίας, das ist verdollmetschet, Schutz des Volkes und Gerechtigkeit, wie auch die Propheten von ihm verkündigen" [17]). Einzelne Einwendungen, welche gegen die Wahrscheinlichkeit dieses Berichtes erhoben worden, werden wir passender in einem andern Zusammenhang zu erledigen versuchen und hier nur erwägen, ob derselbe denn gebietet, Hegesipp ebionitische Anschauungen über die Verbindlichkeit des Gesetzes und die Verdienstlichkeit seiner Erfüllung zuzuschreiben. Mit Recht hat man in diesen Zügen die Schilderung des Nasiräers erkannt und bereits darauf hingewiesen, wie ja auch die Apostelgeschichte ein Wort von Jakobus aufbewahrt hat, nach welchem er die unter den Juden gebräuchlichen Gelübde wenigstens nicht principiell verwarf [18]). Hinsichtlich des Verzichts auf Bart und Salbe bemerkt Schwegler, es solle mit diesen Zügen nur das Bild eines strengen, von aller Weichlichkeit und allem Luxus abgekehrten Lebens vervollständigt werden, während er die Enthaltung von Fleischgenuß als Merkmal ebionitisch-essäischer Grundsätze in Anspruch nimmt; übrigens sei die Unterlassung des Salbens ebenfalls specifisch-essäisch. Man begreift denn aber doch nicht wohl, warum nicht jene allgemeine Bemerkung auch zur Erklärung der Enthaltung von Fleischgenuß ausreicht. Dazu kommt, daß gerade die Enthaltung vom Baden nicht mit den asketischen Forderungen übereinstimmt, welche man sonst in Kreisen machte, von denen wir anderweitig mit Sicherheit wissen, daß sie der ebionitischen Rich-

---

[17]) Euseb. h. e. II, 23. 4 sqq.; siehe Anm. 5.

[18]) Apostelg. 21, 23 ff. Schwegler findet (l. c. p. 140. Anm. 2), nicht ganz genau, Jakobus hier als „Freund und Empfehler des jüdischen Gelübdewesens" geschildert.

tung angehörten. Die Clementinen z. B. untersagen allerdings den Fleischgenuß, empfehlen aber häufige Waschungen auf das angelegentlichste als ein Gebot Gottes [19]). Man wird also zur Erklärung aller dieser Entsagung nicht auf ebionitische Anschauungen zurückzugreifen nöthig haben, sondern nur eine strenge Askese geschildert finden, welche an sich auch anderen Motiven ihren Ursprung verdanken kann. Ueberall wo in der Kirchengeschichte dergleichen Erscheinungen auftreten, wird man etwas zurückhaltend sein müssen, dieselben sofort auf eine dem Ebionitismus verwandte Gesinnung zurückzuführen, sondern vielmehr sorgfältiger nachzuforschen haben, aus welchen Gründen und in welcher Meinung solche Askese getrieben wird. So wenig als es irgend Jemand einfallen wird, den Cynismus jener Philosophen, welche Tatian verspottet, daß sie mit den Hunden wetteifern, Gott nicht kennen und das Unvernünftige sich zum Vorbild erwählt haben [20]), auf Ebionitismus zurückzuführen, sondern man vielmehr in diesem gewaltsamen Verzicht auf Alles, was das Leben anmuthig und heiter macht, einen allgemein verbreiteten Zug des auf Höheres gerichteten Herzens anerkennt, so wenig scheint der nächste Ursprung dieser urchristlichen Askese im Ebionitismus gesucht werden zu dürfen. Sie ist hervorgerufen durch den Blick auf die in nächster Nähe erwartete Wiederkunft des Herrn. Man lebte nur in der Zukunft und fühlte sich dieser Zeitlichkeit und ihren Verhältnissen bereits entrückt; Alles was sonst den Menschen anzieht und fesselt, trat darum zurück, allein der Gedanke an das Reich Gottes erfüllte die Seele. So ist zunächst ein dem Specifisch-jüdischen entgegengesetzter Zug in dieser Askese anzuerkennen. Andererseits freilich darf nicht verkannt werden, daß der Geist jüdischer Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit nur zu leicht solcher Entsagung sich bemächtigt. Da erkennen wir dann einen mit dem Christenthum unvereinbaren Rest des Judenthums, wo auf solch äusseres Werk irgendwie ein besonderes Gewicht gelegt wird, als

---

[19]) Hom. VIII. 8: ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη κ.τ.λ. Cf. Schliemann l. c. p. 223 sqq. 225; Schwegler l. c.

[20]) Πρὸς Ἕλληνας c. 25: ὦ ζηλῶν ἄνθρωπε τὸν κύνα, τὸν θεὸν οὐκ οἶδας καὶ ἐπὶ τὴν ἄλογον μίμησιν μεταβέβηκας.

hätte es unmittelbaren Einfluß auf das Innere, als würden um deswillen schon dem Menschen himmlische Güter und geistlicher Segen zu Theil; wo deshalb solch äusseres Werk als von Jedem unbedingt zu fordernde Pflicht aufgestellt wird, wo demselben eine Gabe verheissen wird, welche allein durch geistigen Kampf gewonnen werden kann. Die Clementinen z. B. empfehlen die Enthaltsamkeit, damit die Dämonen, welche gern von wohllebenden Menschen Besitz nehmen, weil sie an körperlichen Genüssen, darnach sie Verlangen tragen, nur durch Körper Theil nehmen können, in unseren Leibern zu wohnen keine Neigung verspüren mögen [21]). Von dergleichen ist aber bei Jakobus Nichts zu finden. Schultheß freilich nimmt (p. 37 f.) die Glaubwürdigkeit der Schilderung nicht allein, sondern auch den Charakter der geschilderten Gerechtigkeit auf das ernstlichste in Anspruch. Er meint zunächst, es habe, wie das bei allen ähnlichen Fällen, welche das Alte oder das Neue Testament erzählen, ausdrücklich geschehe, der Grund doch angegeben werden müssen, warum Jakobus das Nasiräats-Gelübde auf sich genommen. Hiervon nun abgesehen, meint er weiter, diese Tugend und Gerechtigkeit, welche Hegesipp dem Jakobus andichte, sei ganz und gar pharisäisch und bestehe in Dingen, welche Christi Geist und Lehre ganz fern lägen; er bezieht sich auf die bekannten paulinischen Warnungen vor Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit, z. B. Kol. 2, 16—20, führt gegen das lange Beten Matth. 23, 14; 6, 5—8, an. Er übersieht dabei, daß Paulus Kol. 2, 19 eben Solche tadelt, welche sich nicht an das Haupt halten, daß aber dieser Vorwurf weder Hegesipp noch Jakobus gemacht werden kann; er übersieht den Unterschied, ob man dergleichen äussere Uebungen für das Wesentliche und Verdienstliche, darum allgemein Erforderliche hält, oder ob man dergleichen, sei es nun aus subjectiven Gründen selbst über sich nimmt, sei es bei Andern als ein Solches und als ein Zeugniß ihrer Gesinnung hochachtet und verehrt. Allerdings liegt in solchen Werken die Frömmigkeit nicht beschlossen, aber über Alle, welche darin denn nun einmal einen adäquaten Ausdruck ihrer

---

[21]) Hom. IX, 10.

Frömmigkeit finden, den Stab zu brechen, berechtigt Nichts. Schultheß freilich sagt, von rechtschaffenen und guten Thaten dieses gerechtesten und heiligsten Mannes werde auch keine Idee berichtet. Allein ich denke, dieses Beten, von dem Hegesipp erzählt, ist ein Zug, der uns, wüssten wir auch weiter gar Nichts, die geschilderte Gerechtigkeit für eine tiefer als allein in äusseren Werken gegründete zu halten nöthigt. Schultheß bezieht sich auf den Schluß dieses Fragments, „und alsbald belagerte sie Vespasianus" [22]), und hält die Befreiung von der Römerherrschaft für Das, was Jakobus nach Hegesipp's Erdichtung erbetet habe; wie er überhaupt Hegesipp und seinen Gesinnungsgenossen vorwirft, mit jenem zügellosen Verlangen nach Freiheit, welches die Juden zu den beklagenswerthen Kriegen angestachelt habe, auch die Christen angesteckt zu haben, so daß sie gerade die besten Kaiser, Trajan und die Antoninen, auf das strengste gegen die wahnsinnigen Leute zu verfahren gezwungen hätten. Allein wenngleich auch Ritschl (die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1857) hier die politische Befreiung erbeten findet, so können wir doch zu solcher Annahme keine Berechtigung erkennen. Mit Recht betont Schultheß, der echte Jakobus würde Vergebung der Sünden zur Erkenntniß der freimachenden Wahrheit erbetet haben, und Nichts liegt vor, das uns hinderte eben hierauf das Gebet zu beziehen, von dem Hegesipp erzählt. Ja selbst die Beschränkung, mit welcher Rothe die Aufnahme des ganzen Volkes in das Reich Gottes den Gegenstand des Gebetes sein lässt, daß Jakobus gehofft habe, es werde durch eine in die Augen fallende Bezeugung Christi ganz Israel plötzlich zu seiner Anerkennung gestimmt werden, erscheint unbegründet [23]). Warum sollte es nicht das erbarmende Mitleid mit

---

[22]) Euseb. h. e. II, 23. 18; siehe Anm. 5.

[23]) Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenb. 1837. S. 313 f.: „Ein Theil der Judenchristen bildete gar keine eigentliche Opposition gegen Paulus, hielt sich aber in einer scheuen Entfernung von dem Kreise der heidenchristlichen Gemeinschaft, der sich durch seine Missionsthätigkeit gebildet hatte, wahrscheinlich eine von Gott herbeizuführende Entwicklung abwartend, die das für sie noch räthselhafte Verhältniß Israels zu dem Messiasreich entwickeln sollte. Sie hofften, so scheint es,

seinen verblendeten Volksgenossen gewesen sein, das ihn auf die Kniee trieb, nach welchem er ihnen gleichen Antheil an dem Reichthum der Gnade und des Friedens wünschte, die er im Glauben an den gekreuzigten Heiland gefunden hatte. Jene Worte des Briefes, den man doch wohl nicht wird umhin können für das älteste Schriftdenkmal der christlichen Kirche zu halten und eben diesem Jakobus zuzuschreiben, von welchem Hegesipp erzählt, kommen uns unwillkürlich in den Sinn: „Das Gebet des Gerechten vermag viel, wenn es ernstlich ist", und was folgt: „wer den Sünder bekehrt hat von dem Irrthum seines Weges, der hat einer Seele vom Tode geholfen", Jak. 5, 16. 20. Jakobus, wie Hegesipp ihn zeichnet, erinnert wie durch die Strenge seiner Askese und die respectvolle Achtung der Zeitgenossen vor ihm, so auch durch ernste Gluth dieser theilnehmenden Liebe zu seinem Volk, das er sich abkehren sah von dem nahe gekommenen Gottesreich, an den gewaltigen Prediger in der Wüste. Und wir wundern uns gar nicht, wenn ihn die Menge in abergläubischer Weise verehrte und durch ihn, seine Gerechtigkeit und Liebe, sich gleichsam gesichert und geschützt fühlte, in Trägheit und Leichtsinn freilich, wie das ja öfter vorkommt, vergessend, daß dieses Mannes Fürbitte allein ihr nicht helfen konnte. Es befremdet uns nicht, daß nach der Liebe, mit welcher er Alle auf seinem Herzen trug, bei der Strenge, mit welcher er sich selbst beherrschte, bei dem innigen Verkehr, in welchem sie mit Gott ihn leben sahen, auch die Christen mit begeisterter Hingebung ihn verehrten; zieht doch auch uns die Gestalt jenes Mannes im Tempel zu Jerusalem, der täglich für sein Volk zu Gott schreit, wunderbar an. Wenn die Werke und Uebungen irgend ein Verdienst in seinen Augen begründet hätten, wenn er durch sie Gnade vor Gott zu erwarten gehofft und keinen besseren Fürsprecher verlangt hätte, so würde er nicht so auf seinen Knieen gefleht haben. — Wenn wir nicht genöthigt sind anzunehmen, Jakobus, wie Hegesipp

---

es werde plötzlich durch eine in die Augen fallende Bezeugung Christi Israel im Ganzen zu seiner Anerkennung umgestimmt werden: in diesem Sinne erbetete Jakobus, der Bruder des Herrn, mit solchem Anliegen eine ἄφεσις für das Volk Israel."

ihn schildert, habe in Bezug auf äussere Werke ebionitisch gedacht und durch sie Christi Verdienst schmälern wollen, so kann kein Grund vorliegen, Hegesipp in Anspruch zu nehmen, als habe er den Werken des Gesetzes eine Bedeutung zugeschrieben, welche mit wahrem Christenthume sich nicht vertrage, weil er diesen Jakobus augenscheinlich hoch achtet, zumal da Hegesipp mit keinem Worte andeutet, als habe auch nur er selber sich eine ähnliche Lebensweise vorgeschrieben.

Ein anderes Wort, aus welchem man eine ebionitisirende Hochstellung des Gesetzes nachzuweisen sucht, ja von welchem Baur sagt, daß er auf dieses sich gegen Alles berufe, was sonst gegen den Ebionitismus des Hegesippos geltend gemacht werden möge, ist jene bekannte Aeusserung Hegesipp's über das Resultat seiner Beobachtungen auf der schon erwähnten Reise: „in jeder Succession und in jeder Stadt steht es so, wie es das Gesetz befiehlt und die Propheten und der Herr“ [24]). Schultheß meint (p. 11), Paulus würde nichts weniger als Moses in dieser Weise hervorgehoben und verlangt haben, daß zugleich mit der Lehre Christi die mosaische gehalten werde: daher es offenbar sei, daß Hegesipp das Evangelium mit dem Gesetz vereinigt, das judaisirende Christenthum gebilligt habe. Auch Schwegler legt (p. 355) Gewicht darauf, daß als die drei normirenden Factoren des rechten Glaubens das Gesetz, die Propheten und der Herr erscheinen. Aehnliche Bedeutung schreibt auch Credner (p. 35) diesen Worten zu. Allein wenn man ohne vorher bestimmtes Urtheil die angefochtene Aeusserung in's Auge fasst, so gibt sie allein doch noch gar keine Veranlassung, Hegesipp zu beschuldigen, als weise er dem sinaitischen Gesetz eine judaisirende Stellung an. Diese Aeusserung steht an sich vielmehr in gar keinem Widerspruch mit der christlichen Ueberzeu-

---

[24]) Euseb. h. e. IV, 22. 3; siehe Anm. 10, vergl. Baur in den theol. Jahrbb. von Zeller, Bd. III, p. 571: „Wer als Judenchrist Gesetz und Propheten auf solche Weise voranstellt und so absichtlich mit dem Interesse eines Parteihaupts darauf ausgeht, diese Form des Christenthums zu überwachen und aufrecht zu erhalten, wie sollte ein Solcher in Verbindung mit allem Andern nicht mit Recht als Repräsentant des Ebionitismus anzusehen sein?“ — Vgl. übrigens unten p. 72—78.

gung, welche vom Joche des Gesetzes sich frei weiß. Sie drückt nichts weiter aus als die allgemeine Anschauung aller christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, daß das Christenthum die Erfüllung des Gesetzes sei — eine Meinung, welche auf einen bekannten Ausspruch des Heilandes selbst sich zurückführt, Matth. 5, 17 f. Gleichermaßen ist ja bekannt, daß auch der Apostel Paulus die christliche Gemeinde nicht anders als auf den Grund der Apostel und Propheten erbauen wollte, da Jesus Christus der Eckstein ist. Eine Ansicht also, welche in den alttestamentlichen Schriften göttliche Offenbarungen sieht, welche durch die in Christo geschehene Offenbarung nicht durchaus abrogirt sind, sondern mit derselben in einem wesentlichen Zusammenhang stehen, eine solche Ansicht darf nicht ohne Weiteres dem Ebionitismus zugezählt werden. Jene Anerkennung des Alten Testaments als göttlicher Offenbarung, welche auch für die Christen noch ihren Werth hat, theilen nicht nur die judenchristlichen, sondern alle christliche Väter jener Zeit. Der Heidenchrist Theophilus sagt von Moses, daß er der ganzen Welt, besonders aber den Juden das Gesetz vermittelt habe [25]); mit Beziehung auf 2 Mos. 20, 3 ff. sagt er: „wir haben ein heiliges Gesetz gelernt und zwar ist der wahre Gott der Gesetzgeber gewesen, der uns auch lehrt, recht zu handeln und fromm zu sein [26]); und weiter: das Gesetz sei gegeben und die Propheten gesandt an das ganze Menschengeschlecht, ihnen zu predigen und sie zu lehren [27]). Ganz klar aber spricht er sich über das Band aus, welches nach seinem Dafürhalten den alten mit dem neuen Bunde verknüpft, wenn er sagt: in Bezug auf die Gerechtigkeit, welche das Gesetz vorschreibt, würden die Aussagen der Propheten und Evangelien übereinstimmend erfunden, weil alle Geisterfüllte durch den Einen Geist Gottes geredet hätten [28]). Die ganze Beweisführung ferner des Samaritaners

---

[25]) *Πρὸς Αὐτόλυκον* III, 9: *τοῦ θείου νόμου διάκονος — παντὶ μὲν τῷ κόσμῳ, παντελῶς δὲ τοῖς Ἑβραίοις.*

[26]) Ibid.

[27]) Ibid. II, 34: *πρὸς τὸ καταγγεῖλαι καὶ διδάξαι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων.*

[28]) *Ἔτι μὴν καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν, ἀκόλουθα*

Justin in seiner Unterredung mit dem Juden Tryphon beruht auf der unbedingten Anerkennung des Alten Testaments, besonders der Propheten; ja er nennt die heiligen Schriften der Juden geradezu „eure oder vielmehr unsere Schriften, denn wir folgen ihnen, ihr aber lest sie, ohne ihren Sinn zu verstehen“ [29]). Am nächsten kommt vielleicht Hegesipp's angefochtenen Worten der Schüler des Johannes Polykarp, wenn er die Philipper ermahnt: „So nun lasst uns ihm dienen mit Furcht und aller Scheu, wie er selbst es geboten hat, und die Apostel, welche uns das Evangelium gepredigt, und die Propheten, welche das Kommen unseres Herrn vorher verkündigt haben“ [30]). Wir sehen also, daß man, ohne im Uebrigen ebionitischen Tendenzen zu huldigen, die göttliche Offenbarung im Gesetz und in den Propheten mit der in Christo geschehenen parallel stellen kann. Der Ebionitismus äussert sich noch ganz anders über das Gesetz und seine Institutionen. Den Clementinen ist ja das Neue, was die in Christo geschehene Offenbarung gebracht hat, eigentlich nur das richtige Verständniß des mosaischen Gesetzes [31]), und dieses echte mosaische Gesetz mit seinen Institutionen — offenbar auch cerimoniellen — sind Alle zu halten verpflichtet [32]). Wenn denn nun freilich ausserdem gesagt wird, daß selbst Die welche Moses nicht kennen, dennoch selig werden können, wenn sie nach Christi Geboten handeln: so beruht solche Weitherzigkeit eben auf der Voraussetzung, daß Christi und Mosis Lehre ganz dieselbe sei; denn es wird eben auch gelehrt, daß die Juden, wenn sie Mosis Gebote erfüllen, nicht darum würden verdammt werden, weil

---

εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφήτων καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι.

[29]) Dial. c. Tryph. 29: *ἐν τοῖς ὑμετέροις γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις. Ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα, ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν.*

[30]) *Πρὸς Φιλιππησίους* 6: *οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας, καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου.*

[31]) Hom. III, 49 sqq. 51.

[32]) Hom. VII, 4.

sie Jesum nicht kennen [33]). Demnach können wir in diesen einfachen Worten Hegesipp's keine Veranlassung finden, ihn einer ebionitischen Gesetzlichkeit zu beschuldigen. Dieselben involviren keineswegs die Meinung, als sei die Erfüllung des Gesetzes die nothwendige Bedingung der Seligkeit, und der Heiland vielleicht nur ein Vorbild oder Helfer auf solchem Wege der Gesetzesheiligkeit. Wir werden im Folgenden sehen, daß Hegesipp Höheres in seinem Heiland gefunden hat; vorweg aber schon sollte Ein Umstand alle Diejenigen bedenklich gemacht haben, welche Hegesipp ebionitischer Gesetzlichkeit schuldig finden.

Schwegler ist es allerdings selber aufgefallen (l. c. p. 347), daß Hegesipp die Pharisäer, die Vertreter der jüdischen Orthodoxie, unter die Kategorie der unechten und abgefallenen Juden, der jüdischen *αἱρετικοὶ* stellt, von denen eben er die so tief von ihm beklagten christlichen Häresen abstammen lässt [34]). Die Pharisäer waren ja eben die Eiferer um das Gesetz, sie waren, wenn sie dem Christenthum sich anschlossen, das Ferment der ebionitisirenden Partei. So sehen wir schon in den allerersten Zeiten der christlichen Kirche die gläubig gewordenen Pharisäer in ihrem gesetzlichen Sinne beharren [35]). Wenn Hegesipp mit ihnen sich einverstanden gewusst hätte, so würde er niemals so von ihnen haben schreiben können. Es ist auch hier lehrreich, die schonende Weise, mit welcher die Clementinen von den Pharisäern sprechen, Hegesipp's Urtheil gegenüber zu stellen; so z. B. lassen sie Petrum erzählen, wie der Heiland einige der Pharisäer und Schriftgelehrten Heuchler gescholten habe, fügen aber, abgesehen von dem „einige“ noch ausdrücklich hinzu, er habe nur die Heuchler unter ihnen mit diesem Worte gemeint,

---

[33]) Hom. VIII, 8 sq.: *μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης.*

[34]) Euseb. h. e. IV, 22. 7: *ἔτι δὲ ὁ αὐτὸς καὶ τὰς πάλαι γεγενημένας παρὰ Ἰουδαίοις αἱρέσεις ἱστορεῖ λέγων· »ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραὴλ τῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι.«*

[35]) Apostelgesch. 15, 5; 26, 5.

nicht alle [36]). Auf das bestimmteste also werden wir behaupten, daß eine pharisäische Gesetzlichkeit, welche die Grundprincipien des Christenthums verletzt hätte, bei Hegesipp sich nicht nachweisen lässt. Seine Worte geben anderseits aber noch keine Berechtigung, bejahend die Frage zu entscheiden, ob er bis zu jener evangelischen Freiheit, in welcher Paulus lebte, hindurchgedrungen sei. Vor jener asketischen Frömmigkeit des Jakobus legt Hegesipp hohe Achtung und verehrende Bewunderung an den Tag, wir haben aber schon gesehen und werden im Folgenden noch eingehender erkennen, daß er auch für das wahrhaft Große und geistig Erhabene im Christenthum ein helles Auge hatte, welches von gesetzlicher Gesinnung ausnahmlos verdunkelt zu werden pflegt. Wenn nun Justin unter den Judenchristen, welche das mosaische Gesetz fortan noch zu halten sich verpflichtet fühlen, einen Unterschied macht, indem er solche nur unter der Bedingung als der christlichen Gemeinschaft angehörig betrachten will, daß sie mit den andern Gläubigen, ohne diese zu gleichem Gehorsam überreden zu wollen, zusammenleben, dagegen diejenigen ausschliesst, welche auch die übrigen Christen zu einer Lebensweise nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes zwingen wollen [37]), so kann man keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß — wie Jakobus entschieden wohl der ersteren Classe angehörte, — so auch Hegesipp, wenn er überhaupt unter diese Classen gebracht werden darf, der ersten zuzurechnen ist. Seine eigenen Worte berechtigen freilich nicht einmal dazu. Allein jene bekannte Bemerkung des Sulpicius Severus, daß die Christen in Palästina bis zum jüdischen Kriege unter Hadrian an der Beobachtung des Gesetzes festgehalten [38]), in Verbindung mit unserer Annahme, daß Hegesipp Palästineser gewesen, lässt es wahrscheinlicher erscheinen, daß Hegesipp, da keine bestimmte entgegengesetzte Aeusserung von ihm vorliegt, von seinen Landsleuten hierin

---

[36]) Hom. XI, 28: *ἐνίους τῶν ἐν ἡμῖν Φαρισαίων καὶ γραμματέων.* 29: *ῥητῇ οὖν ταύτῃ φωνῇ ἐχρήσατο, τὰ ἀληθῆ πρὸς τοὺς ὑποκριτὰς αὐτῶν λέγων, οὐ πρὸς πάντας.* Cf. Matth. 23, 25.

[37]) Dial. c. Tryph. 47.

[38]) Sulpic. Sever. sacr. hist. II, 45: tum paene omnes Christum Deum sub observatione legis credebant.

nicht getrennt werden darf. Daß nun aber ihm dieser Krieg dieselbe innerliche Befreiung gebracht habe, welche durch seine sonstigen Ueberzeugungen schon angelegt war, wie Vielen seiner Landsleute, das wird ebenfalls als im höchsten Grade wahrscheinlich erscheinen.

2. Hegesipp's christologische Ansichten.

Um zu erweisen, daß Hegesipp Jesum nicht wie die Ebioniten für einen blosen Menschen gehalten habe, beruft Dorner (l. c. p. 225) sich darauf, daß er ihn, wie Eusebius überliefere, die *ἔνθεος σοφία* genannt habe [39]. In Verbindung mit einer andern Notiz des Eusebius, daß Hegesipp die salomonischen Sprichwörter hochgehalten und sie als die *πανάρετος σοφία* bezeichnet habe [40], schliesst Dorner nun, daß Hegesipp die Person Christi mit der Weisheit der Sprichwörter, die bei Gott war als seine Rathgeberin bei der Schöpfung der Welt, in Verbindung gebracht hat und zwar so, daß die Weisheit, die bei Gott war, in dem Menschensohn erschien und Dieser die persönliche Weisheit konnte genannt werden, die *ἔνθεος σοφία*. Aus Gründen, die angemessener in einem andern Zusammenhang erörtert werden (l. c. p. 57—62), wird man jene Aeusserung über die *ἔνθεος σοφία* als Worte des Eusebius erkennen müssen. Und allein aus dem Umstande, das Hegesipp die Sprichwörter hochgestellt habe, Schlüsse machen zu wollen, inwiefern das dort gelehrte Theologumenon von der Weisheit seine christologischen Anschauungen beeinflusst hat, dafür fehlen alle Anhaltspunkte, wenn man auch nach Dem, was nun weiter wird entwickelt werden, eine solche Vermuthung für gänzlich unstatthaft zu erklären nicht berechtigt ist [41].

---

[39]) Euseb. h. e. III, 32. 8; siehe Anm. 108.

[40]) Euseb. h. e. IV, 22. 9: *οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σαλομῶνος παροιμίας ἐκάλουν.*

[41]) Nach Rufin's Uebersetzung: verum et hic ipse et Irenaeus et omnis antiquorum chorus librum, qui attitulatur sapientia Salomonis, esse dixerunt sicut et proverbia — will Schultheß (p. 17) lieber in der Stelle des Euseb. h. e. IV, 22. 9 *σοφίαν Σαλομῶνος καθὼς καὶ τὰς*

Mit unzweifelhafter Evidenz aber lässt sich aus Hegesipp's eigenen Worten nachweisen, daß er jedenfalls nicht zu jener niedrigsten Classe der Ebioniten gehörte, welche in Jesu nur einen gewöhnlichen Menschen sahen, der um seiner gesetzlichen Heiligkeit willen nachher auserwählt und gesalbt und der Messias geworden sei. In einem Fragmente, das Eusebius aufbewahrt hat, erzählt er von den Enkeln Juda's, welche Domitian als Nachkommen David's habe nach Rom kommen lassen, und bezeichnet den Juda als den Bruder des Herrn nach dem Fleisch [42]). Darin liegt unzweideutig die Anerkennung der übernatürlichen Geburt des Heilandes ausgesprochen. Diese eben erschien den fanatischen Juden als ein heidnischer Greuel, wie z. B. der Jude Tryphon in dem bereits angeführten Dialog Justin's erklärt (c. 48), die Behauptung, daß Jesus gewöhnlicher Mensch sei, von Menschen geboren und nachher zum Messias gesalbt, dünke ihm viel wahrscheinlicher und leichter annehmbar. Ein Jude also, der dieses Vorurtheil überwand, stand der christlichen Wahrheit schon viel näher. Nun gab es eine weitere Classe der Ebioniten, welche die übernatürliche Geburt Jesu zwar nicht leugneten, im Uebrigen aber über seine Person und das Göttliche derselben, über sein Werk und dessen eigentlichen Inhalt noch keineswegs die Klarheit der Erkenntniß gewonnen haben, daß sie deren Einzigkeit recht aufgefasst hätten. Das zeigte sich darin, daß sie vor Allem nun mit des Heilandes Leiden und Sterben nicht recht etwas anzufangen wussten. Schon an einem leidenden Messias nahm der jüdische Sinn Anstoß, vor Allem aber an einem, der den schimpflichen Tod am Kreuze gestorben war (Justin. dial. c. Tryph. c. 89). Wer nun aber einerseits

---

παροιμίας lesen und somit in derselben ein Zeugniß für ein alttestamentliches Antilegomenon beigebracht finden. Diese Conjectur hat aber keine handschriftlichen Varianten für sich. — Im Uebrigen bezieht z. B. Justin in der Unterredung mit Tryphon Proverb. 8. 21—36 auf Den, der sonst Sohn Gottes heisse. — Vgl. auch Baur, Paulus, p. 223 Anm.

[42]) Euseb. h. e. III, 20. 1: »*ἔτι δὲ περιῆσαν οἱ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου υἱωνοὶ Ἰούδα, τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, οὓς ἐδηλατόρευσαν ὡς ἐκ γένους ὄντας Δαβίδ*«, als Hegesipp's eigene Worte von Eusebius bezeichnet.

Jesum als übernatürlich geboren verehrte, und andrerseits an seinem Leiden und Sterben keinen Anstoß mehr nahm, sondern die Wahrheit ergriffen hatte, welche der Auferstandene den emmauntischen Jüngern darlegte, daß Christus leiden musste nach der Schrift, was konnte Der anders als den Segen und die Bedeutung des Todes am Kreuze erkennen denn die Vergebung der Sünden; er hatte den ebionitischen Standpunkt überschritten, der auf die Gesetzesgerechtigkeit noch irgend einen heilerwerbenden Werth legt [43]). So wenig wie Jakobus, welchen die Pharisäer über den gekreuzigten Christum befragen [44]), sieht Hegesipp in diesem Kreuzestod etwas Verschweigenswerthes oder der Herrlichkeit des Heilandes irgendwie zu nahe Tretendes; vielmehr weiß er, daß der Gestorbene lebt und zur Rechten des Vaters sitzet und wiederkommen wird zum Gericht [45]). Mit Recht macht Schwegler (p. 140) auf dieses Moment in dem christlichen Bewusstsein des Jakobus und seiner Gesinnungsgenossen, also auch des Hegesipp, auf die Hoffnung, der sie leben, aufmerksam, worin auch die Pharisäer nach Hegesipp's Bericht das Eigenthümliche der christlichen Glaubensweise finden, wenn sie das Christwerden bezeichnen als: Jesum den Christ erwarten. Die Juden warteten auf den Messias, der kommen sollte, die Christen auf die Wiederkunft des erschienenen. Allein man wird Schwegler wohl darin nicht Recht geben, wenn er meint, damit sei der Unterschied des Christenthums und Judenthums auf ein Minimum herabgesunken. Er sagt, das eigentliche messianische Kommen des Χριστός, das Kommen in den Wolken, erwarteten die Christen so gut als die Juden erst von der Zukunft; die Streitfrage zwischen Beiden war also nur die untergeordnete, ob der kommende Messias, der das gehoffte irdische Messiasreich gründen sollte, mit dem schon dagewesenen Jesus von Nazareth identisch sei oder nicht. Wenn man diese Frage für eine untergeordnete hält, so übersieht man gänzlich, was der erschienene Messias selbst schon für die Reinigung

---

[43]) Vgl. Dorner l. c. p. 225.

[44]) Euseb. h. e. II, 23. 12 u. 13; siehe Anm. 5.

[45]) Euseb. h. e. II, 23. 13; siehe Anm. 5 und Euseb. h. e. III, 20. 4; siehe Anm. 46.

der Hoffnungen und Erwartungen gethan hatte, die auf ihn gesetzt wurden, daß die Gläubigen in der Gemeinschaft mit ihm gelernt hatten, ein Höheres von ihm zu erbitten als einen Sitz zu seiner Rechten in seinem Reiche. Freilich sowie die unmittelbaren Jünger selbst nur allmählich den Sünderheiland in ihm lieben lernten, so läuterte auch das Bewusstsein der von ihnen Bekehrten sich erst allmählich. Das aber steht fest, daß der Anschluß an ihn zunächst schon das Aufgeben eines großen Theils der alten irdischen Hoffnungen bedingte, daß die Christen also doch einen ganz andern Messias, der wiederkommen sollte, erwarteten als die Juden. Und wenn dann auch vieler Christen Hoffnungen noch verhältnißmäßig weniger geläutert waren, so ist von Hegesipp erweislich, daß er von jener Wiederkunft des Herrn eine andere Vorstellung hatte als die Juden. „Sein Reich ist nicht weltlich noch irdisch", antworten bei ihm die Enkel Juda's dem römischen Kaiser, „himmlisch vielmehr und englisch; in der Vollendung dieses Weltlaufs wird es kommen, wenn er, in Herrlichkeit erscheinend, die Lebendigen und die Todten richten und einem Jeglichen vergelten wird nach Dem, wie er gelebt hat" [46]). Auch erwartet Hegesipp mit den Christen seiner Zeit nicht in dem Sinne wie die Juden das „eigentliche messianische" Kommen erst von der Zukunft. Für ihn wie für Jakobus war jene erste Ankunft schon von hoher Bedeutung: er glaubt, Jesus ist der Heiland! [47]) Man darf gewiß das Wort betonen, und nach Dem, was wir bereits gefunden haben, sind wir wohl nicht im Unrecht, wenn wir darin das Bewusstsein der einzigartigen Stellung des Heilandes aus-

---

[46]) Euseb. h. e. III, 20. 4. Hegesipp erzählt von den Enkeln Juda's, welche Domitian vor sich fordern ließ; sie erzählen ihm von ihrer Armuth, zeigen ihm die Schwielen an ihren Händen: *ἐρωτηθέντας δὲ περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ, ὁποία τις εἴη καὶ ποῖ καὶ πότε φανησομένη, λόγον δοῦναι, ὡς οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδ' ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει, ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη, ὁπηνίκα ἐλθὼν ἐν δόξῃ κρίνει ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ.* Domitian habe sie frei gelassen und der Verfolgung ein Ende gemacht.

[47]) Euseb. h. e. II, 23. 8: *τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα.* Siehe Anm. 5.

gedrückt finden: er ist der Heiland, Der, von dem die erflehte Vergebung allein kommen kann. Allerdings könnte dieses Wort auch von ebionitisch Gesinnten gebraucht werden; allein der feierliche Moment berechtigt, fordert auf, einen besonderen Nachdruck darauf zu legen. Ueberhaupt ist es ja eine allgemeine Erfahrung, daß dergleichen Benennungen, selbst wenn die entgegengesetzte Meinung wohl sich könnte hinein interpretiren lassen, dennoch von anders Denkenden lieber vermieden werden. Wie in den Clementinen nur einmal und zwar ganz beiläufig auf Jesu Tod angespielt wird, so nennen sie ihn — soweit mir bekannt — nie den Heiland; einmal heisst er unser Herr, der zum Heil der ganzen Welt gekommen ist; sonst ist er ihnen der Herr und Lehrer, meist der Lehrer, der Prophet der Wahrheit [48]). Aber hiervon auch abgesehen, wir haben noch zwingendere Gründe, bei Jakobus und somit auch bei Hegesipp nach dem öfter erwähnten Bericht eine tiefere Auffassung der Person Christi und seines Werkes vorauszusetzen. Wir müssen die Frage, auf welche Jakobus die angeführte Antwort ertheilt, daß Jesus der Heiland sei, genauer in's Auge fassen [49]).

Hegesipp erzählt, einige aus den sieben jüdischen Secten hätten Jakobus gefragt: *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ*; und Jakobus habe erwiedert: *τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα.* Ueber die richtige Interpretation dieser Frage weichen die Ansichten sehr von einander ab. Die Conjectur eines Franzosen, statt *θύρα* zu lesen *θόρα* (תורה), also: welches ist das Gesetz Jesu, das von ihm verkündigte — und die Conjectur Mosheim's, statt *Ἰησοῦ* zu lesen ישועה *σωτηρίας*: welche ist die Thür des Heils — will Schultheß vereinigen (p. 46) und übersetzt: auf welche Weise (qua lege sive qua ratione) kann man zum Heil gelangen? In der Antwort liest er dann: *τοῦτον εἶναι τὸν Ἰησοῦν.* Da er nun bei der Wiederholung der Frage

---

[48]) *κύριός τε καὶ διδάσκαλος* epist. Clem. ad Jakob. II. *διδάσκαλος* sehr häufig, ebenfalls *προφήτης* oder *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης*. Seine Aufgabe ist mehr als vorwiegend das Lehren Hom. I, 18 sq. III, 47 sq. Auf Jesu Tod wird angespielt Hom. III, 19. — *ὁ κύριος ἡμῶν ὁ ἐπὶ σωτηρίᾳ παντὸς τοῦ κόσμου ἐληλυθώς* Hom. XII, 7.

[49]) Euseb. h. e. II, 23. 8 u. 12. 13; siehe Anm. 5.

den, handschriftlich übrigens als unecht bezeugten — er findet sich nur bei A — Zusatz τοῦ σταυρωθέντος festhält, so muß er hier den Sinn der Frage ändern: wie beschaffen ist das Gesetz, die Lehrweise, deren Urheber jener gekreuzigte Christus ist, selig machend oder Verderben bringend? In den Nachträgen (p. 136) gibt er θόρα mit Beziehung auf Clem. ad Corinth. I, 48. Herm. Past. 3. 9. 12. Ignat. ad. Phil. 9 (siehe unten) wieder auf, hält dagegen σωτηρίας fest. Wenn ein verständiger Sinn somit allerdings gewonnen wird, so muß doch eine Conjectur unhaltbar erscheinen, welche mit der Frage die Antwort ändert, um diesen Sinn herzustellen. Schwegler sowohl (p. 139, Anm. 2), wie Dorner (p. 224 f.) schliessen sich der von Credner aufgestellten Meinung an, nach welcher θύρα = שער nach dem rabbinischen Sprachgebrauch durch „Schätzung, Geltung" zu übersetzen sei. Die Einfachheit und Verständlichkeit der Frage, welche bei solcher Auffassung sich herausstellt, die Harmonie mit der Antwort würden diese Erklärung empfehlen. Allein derselben scheint doch entgegenzustehen die vollkommene Unverständlichkeit der vorliegenden Worte für Jeden, der des rabbinischen Sprachgebrauchs nicht kundig ist. Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß Hegesipp die allerdings gewiß ursprünglich aramäisch gestellte Frage so unverständlich wörtlich sollte übersetzt haben. Eine solche Annahme wird sich weder durch die Berufung auf Eusebius' Bemerkung, er habe Einiges im hebräischen Dialekt angeführt [50]), noch darauf, daß Derselbe urtheilt, Hegesipp habe ἁπλουστάτῃ συντάξει γραφῆς geschrieben [51]), rechtfertigen lassen, da auch die letztere Stelle sich nur im Allgemeinen auf die Schmucklosigkeit des Stils beziehen kann. Noch weniger begreiflich dürfte es gefunden werden können, daß es gar keine Varianten der Lesart gibt, woraus man schliessen möchte, daß die Abschreiber im Allgemeinen irgend einen Sinn in der Frage gefunden haben, und der obige ist doch ein etwas entlegener. Endlich ist auch Dies nicht zu übersehen, daß Rufin übersetzt: quid sit ostium Jesu?

---

[50]) Euseb. h. e. IV, 22. 8; siehe Anm. 13.

[51]) Euseb. h. e. IV, 8. 2; siehe Anm. 1.

Dorner selbst gibt zu, daß die Auffassung des Genitivs Ἰησοῦ als Gen. apposit., nach welcher zu übersetzen wäre: was ist darunter zu verstehen und davon zu halten, wenn Jesus die Thür genannt wird? einen gleich passenden Sinn ergeben und mit Ignat. ad Philad. 9. u. Past. Herm. simil. 9. übereinstimmen würde; nur findet er sie sprachlich hart. Eine solche Construction ist aber dem orientalisch beeinflussten griechischen Sprachgebrauch gar nicht so fremd; man vergleiche z. B. die vielen Beispiele des Gen. apposit. im Neuen Testament, welche Winer in seiner neutestamentlichen Grammatik (6. Auflage, p. 470) anführt, z. B. Kol. 3, 24: *εἰδότες, ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας*. Es würde doch wohl nicht unverständlich sein, wenn man nun fragen wollte: *τίς ἡ ἀνταπόδοσις τῆς κληρονομίας;* und geantwortet würde: *ταύτην εἶναι τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*: was ist das für eine Vergeltung, nämlich das Erbe? Das ist das Himmelreich. So werden die Juden gewiß oftmals die Ladung gehört haben: *εἰςέλθετε διὰ τῆς θύρας τοῦ Ἰησοῦ!* geht ein durch die Thür, welche Jesus ist. Sie fragen: *τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ;* was ist das für eine Thür, wie ihr Jesum nennt, was heisst das, daß er eine Thür ist? Die Bezeichnung Jesu als der Thür ist, wie Pearson [52]) erinnert, auf sein eignes von Johannes überliefertes Wort zurückzuführen: „Ich bin die Thür; so Jemand durch mich eingeht, Der wird selig werden.“ Augenscheinlich ist nun den Vätern jener Zeit diese Bezeichnung sehr geläufig gewesen. In dem ignatianischen Brief an die Philadelphier wird Jesus die Thür zum Vater genannt, durch welche Abraham und Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche eingehen [53]). Ebenso wird Jesus im Hirten des Hermas unter dem Bilde der Thür dargestellt [54]).

[52]) Cf. Routh l. c. p. 216.

[53]) Ignat. ad Philadelph. IX: *αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰςέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία.* In der längeren griechischen Recension heisst es: *ἡ πρὸς τὸν πατέρα ἄγουσα ὁδὸς — ἡ θύρα τῆς γνώσεως.*

[54]) Past. Herm. 3. 9. 12: petra haec et porta filius Dei est — porta vero filius Dei est, qui solus est accessus ad Deum. Aliter ergo nemo intrabit ad Deum nisi per filium ejus.

Die treffendste Parallele zu unserer Stelle bietet aber wohl der erste Brief des römischen Clemens an die Korinther, wenn er dieselben ermahnt, zur heiligen Bruderliebe wieder zurückzukehren: „denn die Thür der Gerechtigkeit, die zum Leben führt, ist diese, wie geschrieben steht (Ps. 117, 19 f.): Thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit, daß ich dahinein gehe und dem Herrn danke. Das ist das Thor des Herrn; die Gerechten werden dahinein gehen. Da nun viele Thüren geöffnet sind, so ist die Thür der Gerechtigkeit eben die in Christo, und Alle welche durch dieselbige eingehen, sind darin selig [55]." Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die Fragenden oft gehört haben, wie Jesus von Denen, welche ihn verkündigten, die Thür genannt wurde, die Thür, durch welche man wie gewiß so allein den Weg zur Seligkeit finden könne. Sie waren anderer Meinung und es war ihnen verwunderlich, daß nun Jesus diese Thür genannt wurde: denn sie hielten dafür, diese Thür sei die Erfüllung des Gesetzes; wer desselben Gebote halte, der sei wohlgefällig vor Gott und gehe zu ihm ein. Mit Nachdruck antwortet darum Jakobus: daß wir ihn die Thür nennen, das soll heissen, daß er der Heiland ist. So liegt eine bewusste Hervorhebung der einzigen Stellung Jesu in diesen Worten, und wir werden nicht irren, wenn wir sie als ein Zeugniß ansehen, daß Hegesipp allen Denen, welche Jesu Bedeutung irgendwie abschwächten, nicht zuzurechnen ist. Die Clementinen z. B. kennen noch eine andere Thür als Jesum. Sie sagen, die Gnosis allein kann die Thür zum Leben aufschliessen; und Petrus behauptet nach ihnen, der Weg in das Reich sei den Israeliten nicht verborgen gewesen. Es sei die gute Lebensweise, wie Moses sage: siehe ich habe euch vorgelegt den Weg des Lebens und den Weg des Todes 5 Mos. 30, 15. Und ebenso sage der Lehrer: gehet ein durch den engen und schmalen Weg,

---

[55]) Clem. Roman. ad Kor. I, 48: *πύλη γὰρ δικαιοσύνης ἀνεῳγυῖα εἰς ζωὴν αὕτη, καθὼς γέγραπται· ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης· εἰςελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ· αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου· δίκαιοι εἰςελεύσονται ἐν αὐτῇ. Πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ, ἐν ᾗ μακάριοι πάντες οἱ εἰςελθόντες.*

durch welchen ihr zum Leben eingehet (Matth. 7, 13 f.). Und Den, der ihn fragte, was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe, habe er auf die Gebote des Gesetzes gewiesen, Luc. 18, 18 [56]). Anders denkt Jakobus, und wir haben — wie oben gesehen — keinen Grund Hegesipp von ihm zu trennen; Jesus ist Mehr für sie, auch nicht blos die Thür der Erkenntniß, sondern die Thür zum Leben, die Thür, durch welche selig wird wer durch sie eingeht, er ist der Heiland. Mit dieser entschiedenen Anerkennung ist die Stufe des Ebionitismus überschritten. Wir merken die Energie der Ueberzeugung und unbedingten Verehrung Jesu, wenn Jakobus bei Hegesipp auf die wiederholte Frage, was davon zu halten sei, daß Jesus die Thür genannt werde, abweisend ausruft: was fragt ihr mich um Jesum, des Menschen Sohn, sitzt er doch im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels.

Als ein weiterer Beleg für die Energie seiner christlichen Ueberzeugung, nach welcher Hegesipp sich bewusst war in dem Glauben an Jesum als den Heiland einen hohen Schatz gewonnen zu haben, dürfen auch wohl die Worte angeführt werden, welche Stephanus Gobarus aus seinem Werke aufbewahrt hat: „daß die den Gerechten bereiteten Güter kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und keines Menschen Herz geahndet habe, Das behaupte Hegesipp sei eitel geredet, und die Solches behaupten, lügen wider die heilige Schrift und den Herrn, der

[56]) Hom. III, 18: *ἡ γνῶσις μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται.* — Ibid. XVIII, 17: *ἡ εἰςφέρουσα εἰς τὴν βασιλείαν ὁδὸς ἡ πολιτεία ἐστίν, τῷ καὶ τὸν Μωυσῆν λέγειν· ἰδοὺ τέθεικα πρὸ προςώπου σου τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου. καὶ ὁ διδάσκαλος συμφώνως εἶπεν· εἰςέλθετε διὰ τῆς στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ, δι᾽ ἧς εἰςελεύσεσθε εἰς τὴν ζωήν. καὶ ἀλλαχοῦ που ἐρωτήσαντός τινος· τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; εἰς τοῦ νόμου ἐντολὰς ὑπέδειξεν.* — Grabius (spicilegium patrum ss. etc. Tom. II. Oxoniae 1714. p. 266) denkt bei jener Frage in ähnlicher Weise an die zwei Wege, als ob die Juden hätten fragen wollen, ob Jesus ein Lehrer der Wahrheit oder ein Verführer gewesen, ob seine Lehre oder der Glaube an ihn sei die Thür und der Weg zum Heil und zum Leben, oder zur Verdammniß und zum Tode. Nach dem Context handelt es sich aber weder um Jesu Lehre, noch um den Glauben an ihn, sondern um seine Person.

da sage, selig sind eure Augen, die sehen, und eure Ohren, die hören u. s. w." [57]). Da nun die erst erwähnten Worte auch bei Paulus im ersten Korintherbriefe (2, 9) sich finden, so sieht man in denselben einen Beweis entschiedener Feindschaft gegen den Heidenapostel. Allein die betreffenden Worte bietet auch der Prophet Jesaias, so daß solcher Schluß ohne weiteres Motiv zu rasch erscheinen muß. Baur (Paulus, p. 222) meint freilich, es sei durchaus kein Grund vorhanden, die Worte des Hegesippos anders als in diesem sich von selbst darbietenden, dem Gegensatz, der in ihnen gemacht wird, so genau entsprechenden Sinne zu nehmen, da Alles was wir über Hegesipp wissen, uns über seinen Ebionitismus nicht im Zweifel lassen könne; doch Schwegler selbst gibt zu (l. c. p. 352), eine andere Auffassung sei an sich wohl zulässig, man werde aber zu der angeführten durch den ganzen theologischen Charakter Hegesipp's gedrängt, denn die Stellung des schroffen Judaismus — dessen Tendenz Hegesipp theile — zur Person und Lehre des Apostels Paulus sei von sonsther genugsam bekannt. Baur findet ebendenselben Gegensatz hier ausgedrückt, „welchen die Clementinen machen, wenn sie dem Apostel Paulus das wahre Kriterium deshalb absprechen, weil er nur durch eine visionäre Offenbarung, nicht aber wie die andern Apostel, durch den unmittelbaren Umgang mit Jesu selbst Apostel geworden." Daß im Uebrigen der Apostolat Pauli in der That angegriffen worden, steht, abgesehen von der Berufung auf die Clementinen, fest; dennoch aber können wir solchen Angriff bei Hegesipp nicht ausgedrückt finden. Da Baur's und Schwegler's bewegende Voraussetzung im Bisherigen als wahrscheinlich sich nicht erwiesen hat, so wird man eine andere Auffassung zu suchen geneigt sein. Die Worte gegen welche Hegesipp polemisirt,

---

[57]) Photius Bibl. cod. 232, n. 13: *ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ᾽ ὅτι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους, τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ Κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα, καὶ ἑξῆς.*

werden in einem Sinne gebraucht sein, der von der Meinung Pauli und Jesaias' ebenfalls abweicht. Sie finden sich nach dem Zeugniß des Origenes z. B. auch in der apokryphen Apokalypse des Elias [58]). Man bezieht Hegesipp's Polemik daher entweder auf Gnostiker, wiefern sie eine besondere Vortrefflichkeit und darum ausgezeichnete Geheimtradition vor der Menge in Anspruch nahmen (Routh und Schliemann), — allein gegen Diese könnte das angeführte Wort des Herrn nicht durchaus treffend erscheinen — oder auf doketische Anschauungen (Grabe), — allein doch wohl nur durch etwas künstliche Erklärung — oder Neander und Dorner auf die Gegner des fleischlichen Chiliasmus. Dorner will Das durch Hinweisung auf Iren. haer. 5, 36 erläutern. Irenäus bezieht hier die betreffenden Worte aus Jesaias auf die Eschatologie. Er sagt: Gott werde die Creatur frei machen und erhöhen bei der Auferstehung der Gerechten, und die den Vätern hinsichtlich der Herrschaft über die Erde gegebenen Versprechungen in dem Reiche seines Sohnes erfüllen; darnach Jenes väterlich gewährend, was kein Auge gesehen u. s. w. [59]). Dorner meint nun, Irenäus lehre, welches die falsche und welches die richtige Auffassung dieser Stelle sei. Die rechte sei die, welche nach der Auferstehung der Gerechten (d. h. nach dem sogenannten tausendjährigen Reich) das Eintreten der Dinge, die kein Auge gesehen hat, statuirt; die falsche also wäre die, welche mit diesem Spruch das irdische Reich Christi nach der Auferstehung der Gerechten abweisen zu können meint. Allein, wenn das der gegnerischen Meinung von Hegesipp entgegengehaltene Wort des Herrn offenbar nur auf das gegenwärtige Sehen und Hören bezogen werden kann, so erscheint es schwer verständlich, wie dasselbe zur Vertheidigung des Chiliasmus habe benutzt werden können, und andererseits

---

[58]) Vergl. Grabius l. c. I, p. 136. II, p. 256; Dorner l. c., p. 228. Anm. 68; Neander, Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche, 2. Ausg., p. 1166; Schliemann l. c. p. 429 f.

[59]) Iren. haer. 5, 36: eduxit creaturam in resurrectione justorum et promissiones adimplet in filii sui regnum, postea praestans illa paternaliter, quae neque oculus vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit.

scheint Baur in solcher Auffassung mit Recht eine gewichtige Instanz für seine Gesammtansicht über Hegesipp zu sehen, indem er meint (l. c. p. 222), ein solcher Eifer für den fleischlichen Chiliasmus würde Hegesipp ja doch wieder als echten Ebioniten bezeichnen. Hegesipp's eigne Worte freilich haben uns schon mit seinen geistigeren Hoffnungen über das Reich des Herrn bekannt gemacht (cfr. Euseb. hist. eccl. III, 20. 4; siehe Anmerkung 46). — Das richtige und einfachste Verständniß scheint Cotelier anzudeuten (cfr. Routh l. c. p. 254), wenn er meint, Hegesipp wolle gar nicht leugnen, daß es eine Zeit gegeben, wo das von Gott den Seinen Bereitete unsichtbar gewesen sei, sondern nur behaupten, so sei es nicht mehr nach der Menschwerdung und nach der Sendung des heiligen Geistes, indem Paulus ja hinzufüge, uns aber hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist; und Hegesipp erhärte nun diese seine Meinung durch Matth. 13, 16. Eine genauere Betrachtung des Zusammenhangs bei Paulus und bei Hegesipp lehrt, daß anstatt lebhaftesten Gegensatzes vollständige Harmonie zwischen ihm und Hegesipp obwaltet. Hegesipp polemisirt gegen Diejenigen, welche meinen, jenes Wort: was Gott bereitet hat Denen, die ihn lieben, gelte — wie es vor der Erfüllung der Zeiten galt — noch jetzt von Allen, der göttliche Liebesrathschluß sei noch verborgen, die volle Offenbarung sei in Jesu von Nazareth noch nicht geschehen. Dem entgegen will Hegesipp bekräftigen, daß in Jesu Gott den Menschen wirklich geschenkt habe was er verheissen, und beruft sich dafür auf das eigne Wort des Herrn. Auch Paulus behauptet ja eben, daß jene Rede von den Christen nicht mehr gelte. Dieser Erklärung könnte man vielleicht entgegenhalten, daß sie die Verwunderung des Stephanus Gobarus — *οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθὼν* — nicht erklärt; ein Einwand freilich, der allein die Annahme eines bewussten Gegensatzes gegen den Apostel Paulus nicht zu treffen scheint. Allein, wenn Dorner sich, die Beziehung der fraglichen Worte auf die Eschatologie zu begründen, auf den Zusammenhang bei Stephanus Gobarus beruft, wo offenbar von der Eschatologie die Rede gewesen, so kann uns Das vielleicht Anhalt geben, jene Bemerkung des Stephanus Gobarus zu er-

klären. Unleugbar sind die von Hegesipp getadelten Worte häufig auf die Eschatologie bezogen, aber nicht in dem Sinn, daß man fleischliche Vorstellungen damit angreifen wollte, sondern — eben wie bei Irenäus — um sie zu unterstützen. So heisst es z. B. Epiphan. haer. LXXVII, 38, daß wir dereinst, nach dem tausendjährigen Reich, ambrosische Speise und Trank haben würden, von denen gelte, daß sie kein Auge gesehen u. s. w.; ähnlich haer. LXVI, 35. Oder auch ganz allgemein auf die dereinstige Herrlichkeit wird diese Stelle bezogen, haer. LXIV, 69; LXVI, 61. Dieser häufige Gebrauch mochte den Monophysiten Stephanus Gobarus, dessen Werk aus einer Gegeneinanderstellung sich widersprechender Sätze der Kirchenväter bestanden zu haben scheint, verleitet haben, auch bei Hegesipp die Worte auf die Eschatologie zu beziehen; daher ist er so verwundert, indem er die eigentliche Meinung vollkommen mißversteht, wie auch zu einem der nächstfolgenden Fragmente Photius, in dessen Auszügen auch das Werk des Stephanus Gobarus nur enthalten ist, die Bemerkung macht: Gobarus — *τὴν διάφορον ἔννοιαν οὐ συνιεὶς ὡς ἀντικειμένας ἀλλήλαις παρέθηκε τὰς φωνάς.* — Hegesipp bekämpft hier also Diejenigen, welche sich nicht überzeugen wollen, daß Jesus von Nazareth der Christ sei, indem er sie an den Ausspruch des Herrn erinnert, welcher die Augen seiner Jünger selig preist über Das, was sie sehen. Und zwar die feste Zuversicht, welche er in seinem Herzen trägt, daß dieser Jesus der Christ ist, treibt ihn zu hartem Tadel Derjenigen, welche sogar auf Schriftwort sich berufend, die in ihm geschehene göttliche Offenbarung ableugnen wollen. Der Ort, an welchem dieser Satz in Hegesipp's Werk sich fand, mag endlich auch noch dazu dienen, diese Auffassung zu bekräftigen. Er ist dem fünften Buche entnommen, welches ebenfalls, nach Eusebius' Angabe, die Erzählung von Jakobus enthielt, deren Thema und Ueberschrift offenbar das Schlußwort ist: „Dieser ward den Juden und Griechen ein wahrhaftiger Zeuge, daß Jesus der Christ ist" [60]). Hegesipp bekämpft eine irrige Mei-

---

[60]) Euseb. h. e. II, 23. 18: *μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι γεγένηται, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν.* Siehe Anm. 5.

nung, welche Jesum nicht für den Christ hält, er widerlegt sie aus der Schrift und aus des Heilandes eigenem Wort, er beruft sich auf die Zeugen, welche diese Wahrheit mit ihrem Tode besiegelt haben.

In der That den ebionitischen Christen können wir ihn nicht zurechnen. Der Heiland selbst ist in einer Weise der Mittelpunkt seiner christlichen Ueberzeugung, wie er es bei den Ebioniten nicht war, welche immer noch irgendwie auf das Gesetz als nothwendig zur Seligkeit zurückgingen. So stellen die Clementinen einen ganz andern Mittelpunkt des apostolischen Zeugnisses auf: den Glauben an Einen Gott und heiligen Wandel nach dem Gesetz. Wenn Petrus der wiedergefundenen Mutter des Clemens kurz den Inbegriff der christlichen Religion mittheilen will, so sagt er: „wir beten Einen Gott an und halten sein Gesetz, welches hauptsächlich vorschreibt ihn allein anzubeten und seinen Namen zu heiligen, die Eltern zu ehren, Maß zu halten und fromm zu leben“ [61]). Oder wenn er ein Wunder vollbringt, um die Menge zum Glauben zu führen, so gibt er als seiner Zeugnißthat Zweck an, „daß sie wissen, daß Ein Gott sei, der die Welt gemacht hat“ [62]). Hegesipp's Ausdruck dagegen erinnert an das Wort der Apostelgeschichte (9, 22), wo als der Inhalt der ersten paulinischen Verkündigung ebenfalls die Bewährung Dessen bezeichnet wird, daß Dieser ist der Christ. So sehr wir eben auf dieses Wort Gewicht legen, so wenig werden wir nun freilich der Behauptung Schwegler's (l. c. p. 139) damit entgegentreten wollen, daß in den Zeiten Hegesipp's von einer eigenthümlichen Doctrin des Christenthums im Sinne einer ausgebildeten Christologie noch nicht die Rede ist. Zunächst sprach der unmittelbare Glaube in einfachen Sätzen aus, was er in Jesu von Nazareth gefunden hatte; späterer Zeiten Aufgabe und Werk erst konnte es

---

[61]) Hom. XIII, 4: *ἡμεῖς ἕνα θεὸν σέβομεν — καὶ τούτου φυλάσσομεν τὸν νόμον, περιέχοντα ἐν πρώτοις, αὐτὸν σέβειν μόνον καὶ τὸ αὐτοῦ ἁγιάζειν ὄνομα, τιμᾶν τε γονεῖς, καὶ σωφρονεῖν, βιοῦν τε σεμνῶς.*

[62]) Hom. XII, 23: *εἰς τὴν τῶν παρεστώτων πίστιν, ἵνα γνῶσιν, ὅτι εἷς ἐστὶν θεὸς, ὁ τὸν κόσμον ποιήσας.*

sein, diese Aussagen des Glaubens dialektisch auseinanderzulegen und dem wissenschaftlichen Bewusstsein zu vermitteln. Für den Anfang kann nur Das der Beurtheilung Richtschnur sein, daß solche Aussagen anderen Forderungen des Glaubens, auf welche er sich allmählich besinnt, nicht zuwiderlaufen, daß sie, den Mittelpunkt erfassend, dem engsten persönlichen Anschluß an den Heiland selbst entstammen. Wo dieser fehlt, wo die alte Denkweise, wie im Ebionitismus, gegen einen wesentlich christlichen Inhalt sich verschliesst, da ist solcher Mangel auch schon an den ersten Aeusserungen des Glaubens erkennbar. Und wenn es ein großes historisches Versehen ist, z. B. den christologischen Lehrbegriff der nicänischen oder chalcedonensischen Väter in den früheren Jahrhunderten schon vollständig ausgeprägt vorauszusetzen, so ist es ebensowohl ein historischer Fehler, nicht genau auf den Unterschied zu achten, der schon in einzelnen Wendungen früh sich zeigt. Ein Mann, der so energisch wie Hegesipp bekennt, Jesus sei der Christ, darf auf keinen Fall, wie wir gesehen haben, mit Männern ebionitischer Richtung gleichgestellt werden; und wenn er auch in seiner äusseren Lebensweise noch viel mehr Aehnlichkeit mit den Juden gehabt hätte, als sich überhaupt nachweisen lässt, so ist er doch um dieses seines Bekenntnisses willen Denen zuzuzählen, welche die Continuität des allgemeinen christlichen Glaubens durch die Jahrhunderte fortpflanzen. Ueber die Beschaffenheit seiner Vorstellungen von Christi Person und Werk können wir im Einzelnen freilich Nichts mehr festsetzen, aber soviel steht fest: das Heil erwartete er von Jesu allein; es ist kein Anzeichen vorhanden, daß er auf die Gesetzes-Erfüllung, selbst wenn er für seine Person noch nach dessen Geboten gelebt hätte, seine Gerechtigkeit gegründet. Wir werden im Folgenden nur noch mehr die Ansicht begründet sehen, daß er in der That sich bewusst war, durch den Anschluß an Christum ein Neues angefangen zu haben.

3. Hegesipp's Ansichten über das Verhältniß von Christenthum und Judenthum im Allgemeinen.

Nach dem Bilde, das wir nun bereits von Hegesipp gewonnen haben, werden wir Schwegler entschieden nicht beistim-

men, wenn er meint, Hegesipp habe Christenthum und Judenthum für wesentlich identisch gehalten. Wir haben in Bezug auf die Stellung, welche er zum Gesetz und zu Christi Person und Werk einnimmt, die Momente nach den erhaltenen Fragmenten hervorzuheben gesucht, welche gewiß machen, daß er über den Standpunkt des „bornirten Judaismus" sich erhob. Wir werden in dieser Beziehung aber noch Einiges mehr zu prüfen haben. Vorab macht man gegen die mehrerwähnte Schilderung des Jakobus geltend, daß dieselbe aus der Ueberzeugung von der wesentlichen Identität des Christenthums und Judenthums hervorgegangen. Im Ganzen sind die einzelnen Angriffe gegen die geschichtliche Treue dieses Berichts schon bei Joseph Scaliger (animadvers. in chronol. Euseb.) zu finden. Einiges ist bereits in einem andern Zusammenhange (cfr. p. 16—24) von uns erörtert. Im Weiteren behauptet Schwegler (l. c. p. 348): wenn Hegesipp von Jakobus erzähle, „Dieser allein als der διαδεξάμενος τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τὸν κύριον habe das Allerheiligste betreten dürfen und er habe deshalb kein wollenes sondern ein leinenes Gewand getragen", so sei diese gewiß unhistorische Angabe nur aus der Voraussetzung des Verfassers zu erklären, der Vorsteher der christlichen Mutterkirche zu Jerusalem sei eben damit auch der rechte und legitime Hohepriester des jüdischen Volkes, der oberste kirchliche Würdenträger des orthodoxen Judenthums. Zuerst dürfte zu bemerken sein, daß jenes „als der u. s. w." und jenes „deshalb" in der Erzählung Hegesipp's sich nicht finden (cfr. p. 17). Aber Jakobus soll nach Hegesipp als der absolute Hohepriester das Recht gehabt haben, zu jeder Zeit zu thun, was der jüdische Hohepriester nur bisweilen that: der jüdische Hohepriester ging nur einmal im Jahr in das Allerheiligste, er trug nur im Dienst innerhalb des Tempels leinene Gewänder, die jüdischen Priester enthielten sich nur dann des Weines, wenn sie zum Tempeldienst gingen; — Jakobus aber wird von Hegesipp als der echte Priester geschildert dadurch, daß er das Alles stets gethan habe (Schwegler l. c. p. 142). Allein es berechtigt uns Nichts, in dieser Schilderung nur eine tendenziöse Erdichtung zu finden. Wir werden sofort erkennen, daß die vorausgesetzte

Tendenz bei Hegesipp gar nicht vorhanden war; zunächst wollen wir zu zeigen versuchen, wie die Erzählung selbst so wenig den Charakter des Tendenziösen an sich hat, daß nicht einmal fast alle Angaben begründete Schwierigkeiten hervorrufen. Allerdings bezog sich der Ebionitismus vorzugsweise unter den Aposteln auf Jakobus zurück. Man berief sich gern auf sein Vorbild und Ansehen, hüllte seine Person in den Nebel der Sage und fügte Züge hinzu, welche sowohl mit der überlieferten Geschichte als mit einer gesunden christlichen Gesinnung im Widerspruch stehen. Schon die Clementinen zeichnen ihn und seine Stellung nicht historisch-treu, und bei Epiphanius befindet sich bereits eine Anhäufung des Sagenhaften, er habe das hohepriesterliche Stirnband getragen, habe Regen erbeten und dergl. (haer. XXIX, 4; LXXVIII, 13. 14.) Allein mit Unrecht stellt man hiermit den Bericht Hegesipp's zusammen. Man muß gestehen, die Schilderung streift an Idealisirung; aber wenn man nur keine Tendenzen hineinträgt, so schildern die einzelnen Züge — wie von einigen bereits nachgewiesen — einfach eine asketische Lebensweise, welche weder etwas Unwahrscheinliches noch Unchristliches hat. Vorab ist anzuerkennen, daß *τὰ ἅγια*, nicht *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, welches allein Rufin's Uebersetzung für sich hat, die handschriftlich beglaubigte Lesart ist (so auch Schwegler in seiner Ausgabe des Eusebius). Schultheß freilich will *τῶν ἁγίων* (p. 34) dennoch festhalten, weil das folgende „und allein ging er in den Tempel" sonst nur Tautologie sei. Wir können hier das Geständniß nicht zurückhalten, daß allerdings jenes *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι* räthselhaft erscheint; das folgende *καὶ μόνος κ. τ. λ.* wird wohl in der Bedeutung „unbegleitet" zu verstehen sein (cfr. Routh l. c. p. 214), und zwar dürfte es aus Apg. 2, 46 vielleicht seine Erklärung erhalten. Die Urgemeinde pflegte sich täglich im Tempel zu versammeln, Jakobus aber ging auch allein hinauf, einsam dort zu beten. Daß Jakobus und die Seinigen auch im gemeinsamen Gottesdienst sich noch nicht von den Juden getrennt hatten, ist ein historisches Factum, auf einen tiefergreifenden Zusammenhang aber zu schliessen berechtigt Nichts. Es ist kein Grund mit Schwegler zu betonen, daß „die Juden,

namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten — wie wenigstens Hegesipp über Diese dachte, haben wir schon beleuchtet — den Jakobus ganz als Einen der Ihrigen ansehen und behandeln, daß sogar die *δώδεκα φυλαί*, die zum Feste kommen, seiner Auctorität bereitwillig huldigen". Wer hätte nicht, nachdem er Hegesipp's Erzählung von dem Tode des Jakobus gelesen, dieselbe Parallele gezogen, welche Dieser selbst an einer andern Stelle andeutet[63])! Wie oftmals erinnert nicht das ganze Verfahren seiner Gegner an die Behandlung, welche sie dem Heiland selbst angedeihen liessen! Diese Besorgniß, *ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος*, wie sehr erinnert sie an die unwillige Entrüstung der Schriftgelehrten und Hohepriester über das Hosianna der Kinder, Matth. 21, 15 f.! — Weiter dürfte das beständige Tragen eines leinenen Gewandes an sich noch nichts Auffälliges haben. Lightfoot bemerkt zu Marc. 14, 51, es sei zumal im Sommer und in Jerusalem etwas sehr Gewöhnliches gewesen ein leinenes Oberkleid zu tragen. Und wenn Schwegler endlich in der ferneren Angabe Hegesipp's, daß man Jakobus im Tempel auf den Knieen für das Volk um Vergebung bittend gefunden habe, nur die vorzugsweise jüdisch-nationale Bestimmung und Abzweckung des Christenthums ausgesprochen findet, so scheint er doch zu sehr von der einmal gefassten Voraussetzung auszugehen. Wenigstens von dieser Anmerkung hätte das bereits angezogene Schlußwort der fraglichen Schilderung abhalten sollen: „Dieser ist den Juden sowohl als den Griechen ein wahrhaftiger Zeuge geworden, daß Jesus der Christ ist"[64]). Gegen solch ausdrückliches Wort kann gar nicht in's Gewicht fallen, was Schwegler betont, daß Hegesipp das jüdische Volk, sich selbst zu demselben zählend, durchgehends *ὁ λαός*, das Volk, nennt. Ausserdem nennt er es auch an einer andern Stelle *ἡ περιτομή*, als gehörte er nicht zu demselben[65]), und jenes *Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν*

---

[63]) Euseb. h. e. IV, 22. 4; siehe Anm. 100: »*καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ« κ. τ. λ.*

[64]) Siehe Anmm. 60 u. 5.

[65]) Euseb. h. e. IV, 22. 7: *ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ*,

erinnert mehr an den Apostel Paulus als an beschränkten Judaismus. Eine genauere Prüfung endlich des Fragmentes, welches ganz besonders zur Erhärtung seiner Behauptung von Schwegler benutzt wird, lehrt vielmehr, daß Hegesipp das Verhältniß der christlichen Gemeinde zum jüdischen Volk keineswegs so ansah, als sei Erstere nur eine Erweiterung des Letzteren, wohl aber so, daß Jene allein das echte Israel sei. Diese Meinung theilte jedoch die gesammte Urkirche.

Eusebius berichtet, Hegegesipp habe die jüdischen Secten in folgender Weise aufgezählt: „Unter der Beschneidung, nämlich unter den Kindern Israel, theilten sich die Meinungen Derer, welche gegen den Stamm Juda und Christus waren, folgendermaßen: Es gab Essäer, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbotheer, Samaritaner, Sadducäer, Pharisäer“ [66]). Ueber die Lesart schwanken die Handschriften darin, daß c und x, ausserdem (cfr. p. 6) b, d, f zwischen *Ἰσραήλ* und *τῶν* *ἡ* lesen. *ἡ* nun ist vollkommen sinnlos; man hat dafür *ῃ̃* zwischen *περιτομῇ* und *ἐν* einschieben wollen und sich dafür auf Rufin's Uebersetzung berufen: erant diversae sententiae in circumcisione id est in filiis Israel. Allein diese Aenderung erscheint nicht geboten. Ebenso wenig aber wird sich wohl *ῃ̃* vor *τῶν* vertheidigen lassen. Desgleichen dürfte die Umstellung *κατὰ τῶν* für *τῶν κατὰ*, welche Baur (Gnosis, p. 378. Anm. 90) vorschlägt, weder gerathen noch erforderlich sein.

Nach Baur (l. c.) kann der Sinn dieser Stelle nur sein: die Christen allein sind die echten Juden, die den eigentlichen Stamm Juda bilden. Ihnen gegenüber sind alle Andere, wenn auch beschnitten, nur Sectirer: es ist zwischen den Christen und den übrigen Juden dasselbe Verhältniß, wie zwischen dem rechtgläubigen Reich Juda und dem abgöttischen, heidnisch gesinnten Reich Israel. Diese letztere Gegenüberstellung scheint aber in Hegesipp's Worten nicht zu liegen. Die Hauptkategorie

---

siehe Anm. 34. Aehnlich fremd Hegesipp auch in unserer Schilderung bei Euseb. II, 23. 10: *πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων·* siehe Anm. 5.

[66]) Euseb. h. e. IV, 22. 7; siehe Anm. 34.

ist „die Beschneidung“, welche durch den Zusatz „Kinder Israel“ näher bestimmt wird; Diese theilen sich in zwei Abtheilungen: die Einen sind Die, welche gegen den Stamm Juda und Christus sind, die Andern sind der Stamm Juda; die Erstern sind dann unter einander wieder gespalten. Wollte man Diejenigen, welche gegen den Stamm Juda und Christus sind, als Kinder Israel zusammenfassen, so müsste man jenes ἤ zwischen Ἰσραήλ und τῶν festhalten. Dann würde der Sinn sein: in der Beschneidung, im jüdischen Volk gibt es unter den Kindern Israel, d. h. unter Denen, welche wider den Stamm Juda und Christus sind, verschiedene Meinungen. Diese Auffassung aber will sprachlich nicht richtig erscheinen. Man würde die Nebeneinanderstellung der beiden ἐν, die doch nicht auf einander bezogen werden sollen, schwer erklärlich finden; der Wechsel in der Construction der parallelen Glieder ἐν υἱοῖς Ἰσραήλ und τῶν κατὰ κ. τ. λ. würde auffällig sein; endlich würde man vor υἱοὶ Ἰσραήλ wohl den Artikel erwarten. Hätte der angegebene Sinn ausgedrückt werden sollen, so würde es haben heissen müssen: ἐν τῇ περιτομῇ ἦσαν γνῶμαι διάφοροι τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἢ τῶν κατὰ κ. τ. λ. — Nun aber findet Schwegler (l. c. p. 347) es auffallend, daß Hegesipp einen Gegensatz aufstellt zwischen den verschiedenen jüdischen Secten und einem jüdischen Stamm, als ob es sich mit genealogischer Nothwendigkeit von selbst verstände, daß die aus dem Stamm Juda geborenen Juden auch rechtgläubige Juden wären, also namentlich weder Pharisäer noch Sadducäer. Eine so handgreifliche Ungereimtheit kann aber Hegesipp nicht behauptet haben, und so anerkennt auch Schwegler, daß Stamm Juda hier nur in ideeller Beziehung als Repräsentant des echten Judenthums gemeint sein könne. Nun aber meint er in dieser Auffassung, nach welcher das messiasgläubige Judenthum mit dem echten Judenthum identificirt werde, die Kirche Christi als der rechte Stamm Juda und umgekehrt die Juden, welche nicht Christen geworden, als abgefallene Juden erscheinen, das Zeugniß zu sehen, daß Hegesipp seinen ganzen Standpunkt und Gesichtskreis nur innerhalb des Judenthums nimmt, daß er als Christ nur ein echter Jude sein will. Allein auch diese Worte erhärten nichts An-

deres, als daß Hegesipp als echter Jude nur glaubte Christ sein zu können.

Vorab wird Das nicht befremdlich erscheinen, daß als Repräsentant des echten Judenthums hier der Stamm Juda genannt wird. Seinen letzten Grund hat Das zweifelsohne in dem Segen Jakob's 1 Mos. 49, 8—12. Weil aus diesem Stamm das davidische Königshaus hervorgegangen war, in ihm die Messiashoffnungen erfüllt waren, wird er nicht mit Unrecht als der Repräsentant des ganzen Volkes angesehen. Dazu kam, daß ja eben das Zehnstämme-Reich nicht, sondern die Stämme Juda und Benjamin die theokratische Continuität aufrechterhalten hatten. Es war damals wie seitdem gebräuchlich, die Israeliten Juden zu nennen, und so kann es nicht auffallen, daß Hegesipp grade Juda als den Repräsentanten des Volkes nannte, wie Justin auch den Juda in seiner Apologie als den Stammvater der Juden bezeichnet, von dem sie auch ihren Namen trügen [67]); vgl. Anm. 69. Diese Bezeichnung soll eben nur ausdrücken, daß Hegesipp einen tief greifenden Unterschied zwischen den Beschnittenen, den Kindern Israel macht: nur die messiasgläubigen Juden, nur Die welche an den erschienenen Messias geglaubt haben, sind echte Juden. Alle die anders gesinnt sind, schliessen sich wie von der Gemeinschaft mit Christus, so von der Gemeinschaft des echten Judenthums aus. Solche Anschauung schliesst aber keineswegs die Meinung in sich, als sei das Christenthum nichts wesentlich Anderes als das Judenthum, als sei es höchstens eine Entwicklungsphase desselben, nicht vielmehr ein neues Leben. Im Gegentheil, wie sich die Erkenntniß, welche die Propheten lebendig zu machen suchten, die Johannes der Täufer mit schneidender Schärfe gepredigt hatte, daß nicht die fleischliche Zugehörigkeit zum israelitischen Volke den echten Juden, den Erben der Verheissung ausmache, wie sich diese Erkenntniß bei Solchen gestaltete, die das Christenthum für wesentlich identisch mit dem Judenthum hielten, Das sehen wir in den öfter schon

---

[67]) Justin. Apol. I, 32: *Ἰούδας γὰρ προπάτωρ Ἰουδαίων, ἀφ' οὗ καὶ τὸ Ἰουδαῖοι καλεῖσθαι ἐσχήκασι.*

angezogenen Clementinen. Ihnen kommt es auf die Stellung zum Gesetz an: wenn ein Fremdling das Gesetz hält, so ist er ein Jude; wer es aber nicht hält, ist ein Heide. Wenn ein Jude das Gesetz nicht hält, so wird er, als ob er kein Jude wäre, als Sünder von dem Unheil getroffen, welches die Sünder zu bestrafen bestimmt ist [68]). Hegesipp jedoch kommt es auf die Stellung zum Heiland an. Daß er nun aber dafür hält, ein echter Israelit, für dessen Leben also die messianische Hoffnung das constitutive Element ist, werde nothwendigerweise dem erschienenen Heiland zufallen, wer Das nicht thue, bezeuge damit, er sei kein echter Israelit gewesen, Das werden wir anerkennen ohne zu fürchten, damit bereits Festgestelltes wieder in Zweifel zu ziehen. Solche Auffassung gefährdet die Ueberzeugung von der wesentlichen Neuheit des Christenthums keineswegs, daß sie vielmehr von sämmtlichen Zeitgenossen Hegesipp's, welche nicht des Ebionitismus angeschuldigt werden, getheilt wird. Wenn Schwegler in Hegesipp's Charakterisirung der nichtgläubigen Juden als Häretiker eine Aehnlichkeit findet mit Justin's Voraussetzung, daß sein Gegner Tryphon die bekannten jüdischen Secten auch nicht für echte Juden halten werde: so dürfte auch wohl auf andere Stellen in demselben Dialog hinzuweisen sein, aus denen erhellt, daß man bei aller Ueberzeugung, daß allein die Gläubigen die echten Abrahamskinder seien, dennoch des specifischen Unterschieds zwischen Christenthum und Judenthum mit dem Apostel Paulus sich bewusst bleiben konnte. Justin sagt, die Christen seien das wahre israelitische Geschlecht, man müsse zwei Samen Juda und zwei Häuser Jakob verstehen, eins aus Blut und Fleisch, das andere aus Glauben und Geist geboren; und an einer anderen Stelle: die Christen hoffen auf denselben Gott wie die Juden; sie hoffen aber nicht durch Mosen oder durch das Gesetz, sonst würden sie es ja ebenso machen wie die Juden. Aus ihrem Leben und Wandel erkennt man viel-

---

[68]) Hom. XI, 16: *ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν, μὴ πράξας δὲ Ἕλλην. — ὁ δὲ μὴ ποιῶν τὸν νόμον δηλονότι ἐκ τοῦ μὴ πιστεύειν θεῷ λιποτακτεῖ καὶ οὕτως ὡς οὐχὶ Ἰουδαῖος ἁμαρτωλὸς διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπικρατεῖται ὑπὸ τῶν εἰς τὸ τιμωρεῖν τοὺς ἁμαρτάνοντας καθεστώτων παθεῖν.*

mehr, daß sie zu dem neuen Bunde gehören, welchen Gott durch seine Propheten verheissen hat. „Denn wir, die durch diesen gekreuzigten Christum zu Gott geführt sind, sind das wahre israelitische, das geistliche Geschlecht Juda und Jakob und Isaak und Abraham, dem in der Vorhaut auf seinen Glauben von Gott Segen und Zeugniß gegeben wurde, und der ein Vater vieler Völker genannt ist“ [69]). Wenn ferner die Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Vorwurf, welcher dem Christenthum häufig gemacht wurde, daß es eine neu aufgekommene Erfindung sei, durch den Hinweis auf das hohe Alter der alttestamentlichen Schriften und Mosis bekämpfen, so bezeugen sie damit, daß sie die christliche Religion von dem Judenthum keineswegs losreissen wollten, vielmehr dieselbe als seinen natürlichen Abschluß ansahen. Um das höhere Alter der christlichen Philosophie vor der hellenischen zu erhärten, stellt der Heidenchrist Tatian Moses und Homer zusammen, und Theophilus beruft sich auf Moses, um die Behauptung zu begründen, daß die christliche Religion nicht neu und fabelhaft, sondern älter und wahrhaftiger sei, als aller Gottesdienst der Griechen [70]).

Demgemäß müssen wir Hegesipp von dem Vorwurf engherziger Anschauungen über die Abzweckung des Christenthums freisprechen, ihn vielmehr als einen echten Israeliten anerkennen, welcher den rechten Inhalt der jüdischen Religion erfasst hatte

---

[69]) Justin. dial. c. Tryph. c. 135: *ἡμεῖς ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν ἐσμεν γένος. οὕτω καὶ ἐνθάδε δεῖ νοεῖν ἡμᾶς δύο σπέρματα Ἰούδα καὶ δύο γένη, ὡς δύο οἴκους Ἰακώβ, τὸν μὲν ἐξ αἵματος καὶ σαρκός, τὸν δὲ ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγεννημένον.* — Ib. c. 11: *οὐδ' εἰς ἄλλον τινὰ ἠλπίκαμεν (οὐ γὰρ ἔστιν), ἀλλ' εἰς τοῦτον εἰς ὃν καὶ ὑμεῖς, τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ἠλπίκαμεν δὲ οὐ διὰ Μωυσέως οὐδὲ διὰ τοῦ νόμου· ἦ γὰρ ἂν τὸ αὐτὸ ὑμῖν ἐποιοῦμεν.*

[70]) Tatian. *πρὸς Ἕλληνας* c. 31: *Νῦν δὲ προσῆκόν μοι νομίζω παραστῆσαι πρεσβυτέραν τὴν ἡμετέραν φιλοσοφίαν τῶν παρ' Ἕλλησιν ἐπιτηδευμάτων. Ὅροι δὲ ἡμῖν κείσονται Μωυσῆς καὶ Ὅμηρος, τῷ ἑκάτερον αὐτῶν εἶναι παλαιότερον, καὶ τὸν μὲν ποιητῶν καὶ ἱστορικῶν πρεσβύτερον εἶναι, τὸν δὲ πάσης βαρβάρας σοφίας ἀρχηγόν.* Vgl. die folgenden Capitel 36, 40, 41. — Theophil. *πρὸς Αὐτόλυκον* III, 16. Aehnlich Justin. Apol. I, 44. 54. 59.

und darum den Uebergang und die Vermittlung wohl zu finden wusste. Daß er seine Nationalität auch als Christ nicht verleugnete, wen wollte das Wunder nehmen! Allein es lässt sich Nichts nachweisen, das mit dem aufrichtigen Glauben an Jesum als den alleinigen Heiland im Widerspruch stünde. Auch darin ist Hegesipp nur ein Kind seiner Zeit, daß er in ausgedehntem Maße im Alten Testamente Weissagungen auffindet. Aber mit Bezug darauf darf man nicht vergessen, wie Grabe schon erinnert (l. c. p. 255), daß dergleichen mehr oratorische Benutzung als exegetische Erklärungen sein sollen [71]). Justin's und anderer Apologeten Schriften liefern zahlreiche Beispiele, so daß man die Anwendung, welche Hegesipp von Jes. 3, 9 f. auf Jakobus macht, nicht einmal für eine specifisch-jüdische Reminiscenz halten darf. Wir finden ihn dagegen in ausgesprochenem Gegensatz gegen alles einseitig Jüdische: gegen alle die verschiedenen Richtungen des damaligen Judenthums schliesst er sich gleichermaßen ab, und auch hierin sehen wir ihn von lebendiger christlicher Ueberzeugung erfüllt und getragen. Wenn denn essäisch-pharisäische Gesinnungen vorzugsweise das Ferment des Ebionitismus sind, so sollte man doch auf dieses Selbstzeugniß Hegesipp's, der offenbar weder Essäer noch Pharisäer noch Sadducäer als echte Juden anerkennt, soviel Gewicht legen, daß man ernstliches Bedenken trüge ihn der ebionitischen Richtung zuzuzählen [72]). Schultheß freilich nimmt (p. 32 f.) gerade von den Worten Hegesipp's, mit welchen wir uns beschäftigen, Anlaß, die Behauptung aufzustellen, die Verfälscher des Christenthums, wie Hegesipp und seine Gesinnungsgenossen, seien eben von pharisäischer Denkart erfüllt gewesen. Eine unbefangene Geschichtsforschung kann aber nicht verkennen, wie

---

[71]) Sed haec oratoria scripturae applicatio potius quam theologica explicatio videtur: Euseb. h. e. II, 23. 7 u. 15. Siehe Anm. 5. Scaliger behauptet, die erwähnte Stelle finde sich gar nicht beim Jesaias. Jes. 3, 10 haben die LXX allerdings jetzt δήσωμεν. Allein daß ἄρωμεν die ursprüngliche und richtige Lesart ist, bezeugt Justin. dial. c. Tryph. c. 71 u. 73, besonders c. 136 u. 137; vergl. Otto's Anmerkungen in seiner Ausgabe und Routh l. c. p. 221 f.

[72]) Vgl. Dorner l. c. p. 225. Anm. 65.

charakteristisch gerade diese wenigen Worte den bewussten Gegensatz Hegesipp's gegen alles bornirt Jüdische bezeugen. Wir haben gesehen, wie mild die Clementinen über die Pharisäer urtheilen; nicht weniger bezeichnend ist es, für den Unterschied zwischen ihnen und Hegesipp in Bezug auf die Beurtheilung des Judenthums, daß Hegesipp Simon den Magier von den erwähnten sieben jüdischen Secten ableitet, während die Clementinen allen irgendwie jüdischen Ausgang Desselben leugnen und seine Ketzereien aus dem Heidenthum herleiten [73]). Desgleichen darf man wohl fragen, ob Hegesipp, wenn anders der christliche Glaube den Fanatismus seiner jüdischen Ueberzeugungen nicht geläutert hätte, wohl die Samaritaner mit unter die Kinder Israel befasst haben würde. Ein eifriger gesetzesstolzer Pharisäer, ein bornirter Jude hätte sich anders ausgedrückt. Im Lichte der christlichen Religion, welche er für Alle, Juden sowohl wie Griechen, bestimmt wusste, waren aber die Nebel zerstreut, welche das Urtheil des Israeliten trübten, und das Auge ihm geöffnet für die rechte Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem. Wenn wir demnach auch hier die Schattirungen seiner Ueberzeugungen nicht des Weiteren zu zeichnen vermögen, so ist uns dennoch sein christlicher Glaube als durch eine Einfachheit und Reinheit ausgezeichnet erschienen, welche an die Zeiten der Apostel erinnern, wo die Gegensätze der Schule noch nicht ausgeprägt waren und über die Gegensätze, welche die Verhältnisse hervorriefen, der lebendige Glaube hinweghob und einigte.

III. Hegesipp's Berührungen mit seiner Zeit.

1. Die Christen und die Welt.

Nach Demjenigen, was im Früheren über Hegesipp's Lebenszeit festgesetzt ist, darf es uns nicht überraschen, einen wahrhaft apostolischen Mann in ihm gefunden zu haben, zumal wenn er

[73]) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 5; siehe Anm. 100. — Clem. hom. II, 22: *Σίμων ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ πρὸς Αἴγυπτον γεγονὼς ἑλληνικῇ παιδείᾳ πάνυ ἐξασκήσας ἑαυτὸν καὶ μαγείᾳ πολὺ δυνηθεὶς καὶ φρενωθείς.* 25: *τοιαῦτά τινα ἑλληνικοῖς μύθοις συμπεπλασμένα πιθανῶς ἀλληγορῶν ἀπατᾷ πολλούς.*

in Palästina oder Jerusalem aufwuchs. Dort lebten noch zahlreich Diejenigen, welche den unmittelbaren Unterricht der Apostel genossen hatten oder doch solcher Männer, die mit dem Heiland selbst gewandelt waren. Ja, wenn der Athener Quadratus, der muthmaßlich im dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts dem Kaiser Hadrian eine Apologie für die Christen überreichte, versichert, daß noch bis auf seine Zeit Einige von Denen gelebt, welche der Heiland geheilt hatte [74]), so dürfen wir es als sehr wahrscheinlich voraussetzen, daß der Palästinenser Hegesipp auch noch in seiner Jugend solche Männer gesehen und des kräftigen Eindrucks sich erfreut habe, welchen diese „Werke des Herrn" auf alle Empfängliche machen mussten. Gerade in Jerusalem müssen wir erwarten, daß hier die apostolische Predigt am längsten in der einfachen Form überliefert worden, je weniger die dortigen Christen mit der heidnischen Weisheit in Berührung kamen. So fehlte ein hervorragender Antrieb zu dialektischer Ausbildung, und nicht gering auch muß man das Nachwirken der apostolischen Auctorität anschlagen, welche einerseits zwar diente Fremdartiges fern zu halten, andererseits aber auch der Natur der Sache nach abhielt selbständiger fortzubilden. Wir sehen aber zu der Voraussetzung noch gar keine Veranlassung, als sei nun die jerusalemische Gemeinde in beschränktester Gesetzlichkeit befangen gewesen. Allerdings hielt man an den väterlichen Institutionen fest und fühlte sich nicht getrieben, für den neuen Kern eine neue Schale zu suchen. In stiller Gottseligkeit und enger Gemeinschaft untereinander warteten die Gläubigen zunächst der nahe erwarteten Wiederkunft des Meisters. Für den Glauben, der sie beseelte, eine neue Form zu finden, wurden sie um so weniger gedrängt, als die Frage um das Gesetz und seine Geltung im Christenthum niemals in ihrer Mitte dieselbe praktische

[74]) Quadratus bei Euseb. h. e. IV, 3. 2: *τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ θεραπευθέντες, οἱ ἀναστάντες ἐκ νεκρῶν, οἳ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥςτε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.*

Bedeutung haben konnte wie in anderen Gemeinden, welche heidenchristliche Elemente enthielten. Von innen her wurden sie somit zu einem Bruch mit dem Christenthum nicht gedrängt, und so vertrug sich bei ihnen die aufrichtige Ergebenheit an ihren Heiland sehr wohl mit dem Bleiben in den alten Sitten. Anfangs genossen sie die Achtung des Volks; den bewussten Gegensatz stachelten erst die Obersten und die jüdischen Secten an. In der Schilderung jener ersten Zeit stimmen die Apostelgeschichte und Hegesipp vollkommen überein. Die Eiferer um das Gesetz, welche auch in der Urgemeinde natürlich sich fanden, hatten zu fanatischer Erhitzung hier nur seltene Gelegenheit; so wurde auch für Diejenigen, welche principiell längst mit der gesetzlichen Gerechtigkeit gebrochen hatten, der Anstoß, diesen Bruch nun auch äusserlich zu vollziehen, meist von aussen gegeben. Den Obersten und Pharisäern entging der Unterschied, welcher Diejenigen, die Christum erwarteten, von ihnen trennte, keineswegs und im Kampfe gegen Dieselben liessen sie nicht nach. Nach der ersten Eroberung der heiligen Stadt und unter dem harten Druck der Römerherrschaft, der nun folgte, steigerten sich die religiösen Gefühle der Juden zu fanatischer Höhe; ihre phantastischen Messiashoffnungen erregten sich zu fieberhafter Spannung, welche oftmals blutige Opfer forderte. Es war natürlich, daß sie mit immer energischerem Haß auf Diejenigen blickten, welche im Allgemeinen das gleiche Geschick, die Tyrannei der Fremdherrschaft, die Verachtung ihrer gebildeten Herren traf, welche dazu aber ganz anders sich stellten; welche von allen national-jüdischen Unternehmungen gegen die Römer sich fern hielten, deren religiöse Ueberzeugung die Unterwerfung ebenso zur Pflicht machte, wie die Religion der Juden die Empörung zu rechtfertigen schien. Jede mißlungene Revolte, deren im zweiten Jahrhundert eine die andere drängte, gefolgt von um so grausamerer Strafe, steigerte den Gegensatz. In den jüdischen Synagogen wurden die Christen verflucht, und Diese sahen die Juden vorwiegend als die Urheber der Verfolgungen an, die sie trafen, der Verleumdungen, mit denen man sie überschüttete [75]).

---

[75]) Justin. dial. c. Tryph. 16: καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς

Solches Verhalten der eigentlichen Vertreter des Judenthums drängte die jüdischen Christen nothwendig dazu, über die Gemeinschaft, in der sie mit ihnen zu stehen glaubten, sich immer mehr zu besinnen. Für Hegesipp scheint entschieden dieses Moment von Bedeutung gewesen zu sein. In den wenigen Fragmenten, welche von seinem Werke erhalten sind, treten die jüdischen Eiferer um das Gesetz wiederholt als die Feinde und Verfolger der Christen auf: sie haben den Heiland getödtet, durch die Pharisäer und Schriftgelehrten ward Jakobus umgebracht; zu den jüdischen Secten gehörten die Angeber der Verwandten Jesu, welche Domitian vor seinen Richterstuhl fordern ließ; die Secten verklagten den Bischof Simon, daß auch er gekreuzigt wurde [76]). Offenbar fühlt Hegesipp in der Stellung zum Judenthum und Gesetz, welche wir bereits an ihm kennen, sich nicht einsam und alleinstehend unter seinen Glaubensgenossen, sondern seine Aeusserungen machen entschieden den Eindruck, aus einem Gemeingefühl entsprungen zu sein. Wir schliessen darum wohl nicht zu viel, wenn wir der Meinung sind, daß auch unter den Juden-Christen der damaligen Zeit beiweitem nicht alle so ausschließlich ebionitischen Tendenzen zugethan waren, wie man wohl annimmt. Die erwähnten Verhältnisse müssen einen ganz allgemeinen Einfluß geübt haben, und die Zahl Derer, welche dadurch allmählich

---

ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν; und öfter, vergl. besonders c. 137. — Ibid. c. 17: *οὐχ οὕτως γὰρ τὰ ἄλλα ἔθνη εἰς ταύτην τὴν ἀδικίαν τὴν εἰς ἡμᾶς καὶ τὸν Χριστὸν ἐνέχονται ὅσον ὑμεῖς, οἵ κἀκείνοις τῆς κατὰ τοῦ δικαίου καὶ ἡμῶν τῶν ἀπ' ἐκείνου κακῆς προλήψεως αἴτιοι ὑπάρχετε· μετὰ γὰρ τὸ σταυρῶσαι ὑμᾶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ ἐγνώκατε αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανόν — ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἐκλεξάμενοι τότε ἐξεπέμψατε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, λέγοντες αἵρεσιν ἄθεον Χριστιανῶν πεφηνέναι, καταλέγοντές τε ταῦτα ἅπερ καθ' ἡμῶν οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς πάντες λέγουσιν*, — cf. c. 10: *ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους καὶ μετὰ τὴν εἰλαπίνην ἀποσβεννύντες τοὺς λύχνους ἀθέσμοις μίξεσιν ἐγκυλιώμεθα*, — *ὥςτε οὐ μόνον ἑαυτοῖς ἀδικίας αἴτιοι ὑπάρχετε, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἁπλῶς ἀνθρώποις.* cf. c. 103. 117.

[76]) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 4; siehe Anm. 100; II, 23. 14 ff.; III, 20; siehe Anmm. 5 u. 41; cf. Euseb. h. e. III, 19. — Hegesipp bei Euseb. h. e. III, 32. 6; siehe Anm. 108.

immer weiter vom Gesetze weg- und zur christlichen Freiheit emporgehoben wurden, kann unter Hegesipp's judenchristlichen Zeitgenossen nicht unbedeutend gewesen sein. Für die Mehrzahl brachte, nach dem bereits erwähnten Zeugniß des Sulpicius Severus (cfr. p. 26), der Krieg unter Bar-Cochba die Entscheidung: nicht allein gegen die Römer kehrte sich die Wuth der Juden, sondern gleichermaßen erschlugen sie alle Christen und wollten sie zwingen Christum zu lästern [77]. Als nun darauf das kaiserliche Edict, welches allen Juden bei Todesstrafe verbot Jerusalem und die Umgegend zu betreten, auch die Juden-Christen vertrieb [78], da thaten ihrer viele den letzten Schritt, von dem Joch des Gesetzes auch äusserlich sich loszusagen, zu dem sie innerlich schon längst eine veränderte Stellung genommen hatten. Von nun an wurde die Erkenntniß, welche bis dahin bei Vielen geschlummert hatte, allgemein, daß mit dem christlichen Glauben das Beharren unter den Satzungen des Gesetzes sich nicht vertrage. Jetzt wurde ein Wandeln nach jüdischer Lebensweise Merkmal christlicher Sectirerei, das zu den Zeiten Jakobus' mit einem aufrichtigen christlichen Glaubensbewusstsein sich noch wohl vertragen hatte. Welchen bestimmten Einfluß diese Verhältnisse auf Hegesipp gehabt haben, lässt sich im Einzelnen nicht genau angeben. Jedenfalls wird er von dem jüdischen Fanatismus jener Jahre, vielleicht auch von Hadrian's Befehl nicht unberührt geblieben sein und hat sich sicherlich in der letzten Hälfte seines Lebens, wenn nicht schon früher, auch von der äusserlichen Gemeinschaft mit dem Judenthum, von der Gesetzesbeobachtung, losgesagt.

Ueber die Beziehungen, in welche Hegesipp zur heidnischen

---

[77]) Cf. Justin. dial. c. Tryph. c. 16. — Justin. Apol. I, 31: *καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγεννημένῳ ἰουδαικῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.*

[78]) Cf. Justin. Apol. I, 47. Dialog. c. Tryph. 16: *ἡ γὰρ ἀπὸ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα περιτομὴ εἰς σημεῖον ἐδόθη, ἵνα καὶ μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐπιβαίνῃ εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ.* AristoElläus bei Euseb. h. e. IV, 6. 3. Sulpic. Sever. sacr. hist. II, 45.

Welt getreten, lässt sich noch Weniger festsetzen. Von dem Gegensatz seines sittlichen und religiösen Bewusstseins gegen den Leichtsinn hellenischer und römischer Vergötterung ist ein Zeugniß aufbehalten [79]); daß hellenische Bildung und Weisheit irgendwie unmittelbarer auf ihn eingewirkt hätten, lässt sich nicht nachweisen; den Druck, welchen die cultur-stolzen Herren der Erde auf die verachteten abergläubischen Fanatiker ausübten, hat auch er zweifelsohne gespürt. Der Judenzins wurde auch von den Christen gefordert, und die Bedrückungen, welche seit Trajan's Zeiten die Juden durch wiederholte Revolten immer schwerer auf sich herabzogen, trafen natürlich die Christen mit. Zwar lernten die römischen Proconsuln allmählich das Christenthum als einen besonderen Aberglauben unterscheiden, allein es ist bekannt, welche Rechtsunsicherheit das christliche Bekenntniß vor ihren Tribunalen gab. Die Erzählungen vom Martyrium des hochgeehrten antiochener Bischofs Ignatius, den der Kaiser selbst verhört hatte, und von dem Kreuzestode, den der einhundertundzwanzigjährige Bischof Simeon von Jerusalem mit solcher Standhaftigkeit erlitt, daß der Proconsul und die Umstehenden erstaunten, haben wohl schon Hegesipp's Jugend bewegt; und schon als Knabe mag er oftmals die wilden Mauretanier des Lusius Quintus, welche Trajan nach Palästina geschickt hatte, mit bangem Entsetzen betrachtet oder von ihrem Wüthen haben erzählen hören. Die Schrecken des Krieges haben dann auch ihn, lebte er damals in Palästina, mit betroffen; und als er nach Rom gekommen, da hat auch er sicherlich in mitfühlender Theilnahme den Kampf des christlichen Philosophen aus Syrien mit dem heidnischen Weisen Crescens begleitet, der während seines dortigen Aufenthalts ausgekämpft wurde. Haben wir in Justin's Werken wiederholt Anklänge an die wenigen aufbehaltenen Fragmente Hegesipp's gefunden, so ist die Vermuthung sehr wahrscheinlich, daß die gleichgesinnten Männer, bei aller Verschiedenheit in Herkunft und Bildung, während ihres gleichzeitigen Verweilens in Rom persönlichen Verkehr miteinander geflogen haben. Und wenn auch nicht, so musste die Hinrich-

[79]) Euseb. h. e. IV, 8. 2; siehe Anm. 1.

tung eines so bedeutenden Mitgliedes der christlichen Gemeinde jeden Einzelnen schmerzlich treffen. Hegesipp erlebte dann auch noch Mark Aurel's Zeiten, unter welchem der Druck von oben immer fühlbarer wurde; denn der stoische Philosoph hatte eine persönliche Abneigung gegen die Christen und wollte in seiner kräftigen Weise die religiöse Uniformität in seinem Reiche rücksichtslos durchgesetzt wissen. Mit der ganzen damaligen Christenheit trauerte auch Hegesipp noch über den Feuertod des letzten großen Apostelschülers, den die blinde Raserei des Pöbels von Smyrna dahinraffte; und möglicherweise erlebte er auch die noch grausamere Verfolgung, welche über die Gemeinden von Lugdunum und Vienna kam. Auch sein Leben hat seine Mühen gehabt und seine Schmerzen.

2. Die Kirche in ihrer Einheit und Spaltung.

a) Allgemeiner Ueberblick.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts fand man in allen Theilen des römischen Reichs und über die Grenzen desselben hinaus bereits christliche Gemeinden. Die großen Weltstädte bargen zahlreiche Christenschaaren. Im ganzen Osten zählte jede größere Stadt, jede Landschaft Christen unter ihren Einwohnern; in Kleinasien blühte das Christenthum, in Syrien, in Afrika, in Gallien, in Griechenland. Der Name Jesu als des Heilandes ward bekannt von den Steppen-bewohnenden Scythen, deren Wagen ihre wandernden Wohnungen waren, bis zu den Nomaden Afrika's, von den viehzüchtenden Zeltbewohnern Arabiens bis zu den kriegerischen Germanen [80]). Parther enthielten sich der Polygamie, weil sie Christen geworden, und Meder warfen ihre Todten nicht mehr den Hunden vor; Perser vermählten sich nicht mehr mit ihren Töchtern, und Aegypter beteten nicht mehr den Apis an [81]). Alle diese dienten Einem Herrn und sie alle beseelte Ein Geist. Aeusserlich zunächst unterschieden sie sich nicht von den andern Menschen, unter

---

[80]) Justin. dialog. c. Tryph. c. 117. — Iren. adv. haeres. I, 10. 2.

[81]) Bardesanes bei Euseb. praep. evang. VI, 10.

denen sie wohnten [82]): sie gründeten keine besonderen Städte, noch nahmen sie eine neue Tracht an; sie heiratheten wie Andere und stifteten Familien; sie gehorchten den Landesgesetzen, die Sklaven ihren Herren [83]). Aber dennoch zeichnete ihr Wandel sie alle gleichermaßen vor ihren Mitbürgern aus, und die verschiedensten Nationalitäten wurden darin einander ähnlich. Die lärmenden Vergnügungen und Feste den Göttern zu Ehren mieden sie, man sah sie nicht in den Theatern noch bei den Opferschmäusen [84]). Sie kamen nicht in die Gerichtshöfe, Eide zu leisten [85]); Macht, Reichthum, militärische Ehrenstellen, Siegeskränze, Schifffahrt und Handel hatten für sie keine Anziehungskraft [86]). Wilde Zügellosigkeit kannte man nicht bei ihnen, all ihr Thun war rechtschaffen und ehrbar; unter einander lebten sie verträglich und theilten mit den Armen [87]); aller Orten erwiesen sie sich dienstfertig und gefällig, so daß ihre Milde und Freundlichkeit Viele, die Wildesten bekehrte [88]). In dieser Welt lebten sie wie die Fremdlinge, ihre Heimath war im Himmel [89]), und sie verlangten, daß wer selig werden wolle, ihrer Lebensweise folgen müsse. Zwar ehrten sie den Kaiser, ihn liebend, ihm gehorchend, für ihn betend [90]); aber für ihren höchsten Herrn erkannten sie ihn nicht und gaben lieber ihr Leben hin, als daß sie Gott verleugnet hätten [91]). In unerschütterlicher Freudigkeit glaubten sie an den Sieg ihrer Religion über die Welt und duldeten alle Verfolgung. Der Haß, der mit immer gesteigerter Heftigkeit sie traf, machte sie nicht abwendig, sondern stärkte nur ihren Glauben, denn der Heiland hatte ihnen denselben vorausgesagt [92]). Die Befehle der Obrigkeit und die Verhandlungen der Gerichtshöfe erschütterten ihre Ueberzeugungen nicht; weder der Spott der Denker und Weisen, noch die fanatische Wuth der Priester und des Pöbels konnten sie beeinflussen. Kühn drohten sie ihren Feinden

---

[82]) Epist. ad Diognet. 5. — [83]) Justin. Apol. I, 17. Tat. *πρὸς Ἕλλην.* 4; 11. Theoph. ad Autol. III, 14. — [84]) Theoph. ad Autol. III, 15. — [85]) Justin. Apol. I, 16. — [86]) Tat. *πρὸς Ἕλλην.* 11. — [87]) Justin. Apol. I, 14. — [88]) Justin. Apol. I, 16. — [89]) Epist. ad Diognet. 5. — [90]) Theophil. ad Autol. I, 11. — [91]) Tatian. *πρὸς Ἕλλην.* 4. — [92]) Justin. dial. c. Tryph. 82.

mit der Strafe des gerechten, allwaltenden Gottes [93]); aber sie beteten für Dieselben, daß sie doch zu ihm sich bekehren möchten [94]). Die da durch den gekreuzigten Christus vom Dienste der Götzen und aus anderer Ungerechtigkeit zu Gott geführt waren, die beharrten in ihrem Glauben und Bekenntniß selbst bis zum Tode, und sie beriefen sich auf ihre Werke und mitfolgende Kraft, daß hier das neue Gesetz sei und der neue Bund und die Hoffnung Derer, die aus allen Völkern auf das Heil von Gott warten [95]). Untereinander fühlten diese Fremdlinge in der Welt sich auf das engste verbunden; wir können's verstehen, welche Seligkeit sie im gegenseitigen Verkehre fanden. Der christliche Bruder ward in jeder Gemeinde herzlich aufgenommen und freundlich gepflegt; ein Christ, wohin er auch kam, war nie ohne Freunde, wenn er nur Christen fand. Sie waren alle Eines Gottes Kinder, Glieder Eines Leibes und Brüder unter einander.

Aber nun kam es vor, daß Leute, welche den Christen-Namen bekannten, einen Wandel wie den geschilderten nicht aufzeigten, daß man ihnen Verstöße gegen Recht und Sitte öffentlich nachweisen konnte [96]). Die Christen konnten Das nicht leugnen noch auch verhüten, denn in's Herz sehen konnten sie Denen nicht, welche sich zu ihnen bekennen wollten. Darum wachten sie aber darüber mit um so größerer Strenge, daß Dergleichen, wo es denn vorfiel, nicht unbestraft blieb: Der sagten sie, sei kein Christ, der sich solches zu Schulden kommen lasse, und schlossen ihn aus aus ihrer Gemeinschaft [97]). Justin macht alle Verkläger der Christen auf die Analogie des Philosophennamens aufmerksam: wie man Alle, die unter den

[93]) Justin. Apol. I, 5; 17.

[94]) Justin. Apol. I, 14. Justin. Dial. c. Tryph. 35.

[95]) Justin. dial. c. Tryph. 11.

[96]) Justin. Apol. I, 4: *κακῶς ζῶντες ἴσως ἀφορμὰς παρέχουσι τοῖς ἄλλοις καταλέγειν τῶν πάντων Χριστιανῶν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν αἱρουμένοις.* — c. 7: *ἀλλά, φήσει τις, ἤδη τινὲς ληφθέντες ἠλέγχθησαν κακοῦργοι.*

[97]) Justin. Apol. I, 16: *οἳ δ' ἂν μὴ εὑρίσκωνται βιοῦντες, ὡς ἐδίδαξε, γνωριζέσθωσαν μὴ ὄντες Χριστιανοί, κἂν λέγωσιν διὰ γλώττης τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα.*

Hellenen die Meinungen, welche ihnen gefielen, als Lehre vorgetragen hätten, mit dem Einen Namen Philosophen nenne, so führten auch Alle, die unter den Barbaren irgendwie als Weise und Lehrer auftreten, gleich den in Anspruch genommenen Namen: man nenne sie Christen [98]). Es ist bekannt, wie viele verschiedene Secten und Lehren gerade im zweiten Jahrhundert blühten; wie hier und dort und sehr zahlreich Männer auftraten, welche Christen zu sein beanspruchten, die Lehre und Glaubensweise, wie sie überliefert wurde, aber verwarfen und reformiren wollten, welche von der Kirche ihrerseits jedoch nicht anerkannt wurden. Der Einfluß ihrer vieler blieb ein lokaler, und manche mögen nur spärliche Anhänger gewonnen haben. Andere sectirerische Lehren dagegen breiteten sich über weitere Gebiete aus und zählten zahlreiche Bekenner. In der Kirche selbst herrschte keineswegs volle Harmonie in allen Stücken der Lehre und der Gebräuche. Es ist schon erwähnt, was Justin über die verschieden sich stellenden Juden-Christen sagt (cfr. p. 26), desgleichen anerkennt er Meinungsverschiedenheiten auch unter Denen, die wahre Christen nach seinem Urtheil sind, über die Christologie und über die letzten Dinge [99]). Bekannt ist ja, wie gerade damals die zwischen dem Orient und Occident verschiedene Sitte der Passahfeier zu Erörterungen und Einigungsversuchen, welche fehlschlugen, Anlaß gab. — So finden wir bei aller Einheit unter Denen, welche Christi Namen tragen, weitgreifende Unterschiede, selbst Spaltungen.

b) Hegesipp's Urtheil über den Ursprung und die Entstehungszeit der christlichen Häresen.

Als die Veranlassung für Denjenigen, der zuerst angefangen die Kirche durch eitles Gerede zu verderben, den Thebouthis, nennt Hegesipp gekränkten Ehrgeiz. Allein dieser ist nach Hegesipp's Darstellung auch eben nur der erste Anlaß; die innere Genesis der Irrlehre des Thebouthis führt er auf dessen Zugehörigkeit zu einer der jüdischen Secten zurück: „es

---

[98]) Justin. Apol. I, 7.

[99]) Justin. dial. c. Tryph. 48.

beginnt aber Thebouthis, weil er nicht Bischof geworden war, die Kirche zu verderben; auch er stammte von den sieben jüdischen Secten, von denen Simon herkam u. s. w." [100]). Schwegler liest: *ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων ὢν (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ) ἀφ' ὧν κ. τ. λ.* Die Parenthese erscheint aber durchaus überflüssig: *ὁ λαός* ist das jüdische Volk (cfr. p. 36), die sieben Secten sind eben unter den Kindern Israel, unter dem *λαός*; da braucht nicht von Einem, dessen Zugehörigkeit zu den Secten bereits ausgesagt ist, noch ausdrücklich bezeugt zu werden, daß er zum jüdischen Volk gehörte. Rufin übersetzt: qui erat ex septem haeresibus in populo constitutis (oder wahrscheinlich qui et erat [101]). Demgemäß schlägt Valesius vor für *ἦν — τῶν* zu lesen; die Construction würde dadurch leicht und gefällig und der Sinn angemessen. Da diese Conjectur aber durch keine handschriftliche Variante unterstützt wird, und nicht wahrscheinlich erscheinen kann, daß das schwerer verständliche *ἦν* hineincorrigirt worden, andererseits Nicephorus in seiner Kirchengeschichte diese Stelle ohne jenes *ων* bietet: so dürfte die Vermuthung sich eher empfehlen, nach welcher in der

---

[100]) Euseb. h. e. IV, 22. 4: *Ἡγήσιππος καὶ τῶν κατ' αὐτὸν αἱρέσεων τὰς ἀρχὰς ὑποτίθεται διὰ τούτων· »καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις· ἄρχεται δ' ὁ Θέβουθις διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθείρειν. ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ, ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιανοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθεανοί, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβώθεος, ὅθεν Μασβωθεοί· ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιωνισταὶ καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλιδιανοὶ καὶ Σατουρνιλιανοὶ ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν. ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι, οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθοριμαιοῖς λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ.*

[101]) Siehe Cacciari zu dieser Stelle, p. 226 seiner Ausgabe (Romae 1740), und in der Vorrede die Bemerkungen über den Werth seiner Codices.

Anmerkung der Text hergestellt ist, daß dieses *ων* ursprünglich Nichts weiter als eine gedankenlose Wiederholung der beiden zunächst vorhergehenden Buchstaben ist. Später scheinen die Abschreiber selbst mit diesem *ων* nicht recht Etwas haben anfangen zu können, indem sie bald *ὧν* bald *ὦν* accentuiren. Letzteres ist entschieden fehlerhaft. Durch die empfohlene Streichung bleibt der griechische Wortlaut ausserdem Rufin's Uebersetzung durchaus entsprechend, und die von Schwegler abweichende Interpunction erschien geboten.

Von den jüdischen Secten leitet Hegesipp überhaupt auch die Ketzereien ab, welche er in der christlichen Kirche kennt: „auch Thebouthis stammte von den sieben im Volke vorhandenen Secten, von welchen ausgegangen sind Simon, von dem die Simonianer herkommen, und Kleobios, von welchem die Kleobianer, und Dositheos, von welchem die Dositheaner, und Gorthäus, von welchem die Gorathener, und Masbotheos, von welchem die Masbotheer; von Diesen ausgehend haben Menandrianisten und Markionisten und Karpokratianer und Valentinianer und Basilidianer und Saturnilianer ein Jeder auf eigene und besondere Weise ihre eigene Meinung neben eingeschmuggelt; von Diesen kommen die falschen Christi, falschen Propheten, falschen Apostel, welche die Einheit der Kirche durch verderbliche Reden gegen Gott und gegen seinen Christus zerrissen haben“ [102]). Schultheß will allerdings den Simon u. s. w. von Thebouthis abstammen lassen, indem er für *ἀφ' ὧν Σίμων* »ex nostro ingenio« *ἀφ' οὗ* schreibt, eine Conjectur, welche jeder weiteren Unterstützung zu ermangeln scheint. Im Uebrigen nimmt er diese ganze Auffassung Hegesipp's auf das heftigste in Anspruch: „den Römern und Griechen hätten jene sieben Secten der Israeliten sehr fern gelegen; es lag aber Hegesipp und den Presbyterianern — so nennt er die Kirchenväter, weil sie sich auf die Tradition, auf die Ueberlieferung der *πρεσβύτεροι* zu beziehen pflegten — an, die Gnostiker gehässig zu machen und zu unterdrücken. Was aber konnte sie verhasster machen, als daß den Lesern die Meinung beigebracht wurde,

---

[102]) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 5 sq.; siehe Anm. 100.

diese Parteien seien Ableger der jüdischen Secten: diese hätten die Kirche angesteckt und deren ursprüngliche Reinheit und Jungfräulichkeit verletzt. Den Römern freilich war es nicht gegeben, Dies zu erkennen und zu entscheiden; Nichts aber ist gefährlicher, als Leuten wie Hegesipp bereitwilliges Gehör zu leihen" [103]). Gegen solche Kritik braucht man wohl kaum Hegesipp noch in Schutz zu nehmen. Da Schultheß ihn und seine Gesinnungsgenossen ohne weiteres für verkappte Pharisäer erklärt, so ist es in der That überraschend, daß sie sich bemüht haben sollten, den Verdacht einer Denkweise, welche sie selbst theilen, als etwas Gehässiges auf Andere zu wälzen, die davon frei sind.

Allerdings werden wir nun aber in dieser Ableitung sämmtlicher christlichen Häresen von den jüdischen Secten ein Zeugniß davon erkennen, daß Hegesipp's Anschauungen und Urtheile durch seinen nächsten Gesichtskreis bestimmt waren. Andere Väter leiten die Häresen von den heidnischen Philosophieen ab, wie z. B. Irenäus bis in's Einzelne die Theorieen der Valentinianer und Basilidianer als den griechischen Dichtern und Philosophen entnommen nachzuweisen sucht [104]); ähnlich später Tertullian und besonders Hippolytus. Allein solche Abweichung beweist eben nur den Unterschied der Herkunft und Bildung. Man sieht, daß Hegesipp keine erschöpfende geschichtliche Kunde oder nicht den vorurtheilsfreien und durchdringenden Blick hatte, um diese Erscheinungen richtig zu würdigen; mit Unrecht aber schliesst man auf bornirten Judaismus. Sowie vielmehr bereits nachgewiesen ist, daß er durch sein Urtheil über die jüdischen Secten auf das entschiedenste als Nicht-Ebionit sich ausweist, so

---

[103]) Schultheß l. c. p. 94 sq.: ad Romanos Graecosque nihil attinebant septem illae sectae Israelitarum; intererat autem Hegesippi ac Presbyterianorum, Gnosticos odio ac invidiâ opprimere. Quid autem plus invidiae creare poterat quam injecta legentibus opinio, has partes Christianorum propagines esse sectarum de sectis judaicis, quarum contagione virginitas et unitas originalis ecclesiae vitiata sit. Quod quidem cognoscere ac dijudicare non datum erat Romanis; nihil autem proclivius quam Hegesippis bibulas aures dare.

[104]) Iren. adv. haer. II, 14. 1—6.

bezeugt auch diese Herleitung der christlichen Häresen, die er beklagt und verurtheilt, daß er die Denkart jeder der sieben jüdischen Secten verabscheut. Von Allem, was mit Essäismus und Pharisäismus irgendwie zusammenhängt, sagt er so ausdrücklich wie nachdrücklich sich los, indem er diese Secten sowohl nicht zum wahren Israel rechnet, als auch auf sie die ihm tief verhassten christlichen Häresen zurückführt. Man hat trotzdem aus dem Grunde des Ebionitismus ihn beschuldigen wollen, daß er die ebionitische Ketzerei nicht mit aufzähle; allein Dorner bemerkt mit Recht (p. 225, Anm. 65) daß er den Ebion nicht nenne, werde man ihm nicht verdenken und dagegen führe er den Karpokrates auf. Die Ebioniten haben, wenn auch schon längst vorhanden, damals noch keinen sie besonders auszeichnenden Parteinamen geführt, denn auch Justin hat keine Appellativbezeichnungen für die Parteiungen unter den Juden-Christen, welche er aufzählt (cfr. p. 26). Von andern einzelnen Persönlichkeiten, z. B. Cerinth, hat Hegesipp möglicherweise gar nicht gehört. Dazu kommt, daß er auch offenbar in der Ableitung der ihm bekannten christlichen Häresen von den jüdischen Secten einen Unterschied macht. Die Stifter der simonianischen bis masbotheischen Ketzerei lässt er unmittelbar von den jüdischen Secten herkommen. Bei den folgenden zählt er nicht mehr die Stifter auf und wählt auch ein anderes Prädicat. Bei Simon u. s. w. ist einfach *ἦν* zu ergänzen aus dem Vorhergehenden: *ἀφ' ὧν Σίμων ἦν κ. τ. λ.* Dagegen Prädicat zu *Μενανδριανισταὶ* ist *παρεισηγάγοσαν ἰδίαν δόξαν.* Augenscheinlich soll zwischen der zweiten und der ersten Reihe ein Unterschied gemacht werden, der zunächst wohl der der zeitlichen Aufeinanderfolge sein, gewiß aber auch noch Weiteres andeuten soll. Es liegt darin — besonders in dem Fortlassen der Namen der Stifter — die Hindeutung, daß die an zweiter Stelle genannten Häresen nicht so unmittelbar, wie die erstgenannten aus den jüdischen Secten abzuleiten sind: wenn ihre Stifter auch persönlich keiner der jüdischen Secten angehörten, so sind ihre Lehren doch derselben verkehrten Denkart entsprungen, es ist dasselbe Gift in ihnen allen. Unmittelbar erstreckt sich der verderbliche Einfluß der jüdischen Secten nur auf die erste Reihe, mittelbar

aber auch auf die zweite. Demgemäß werden wir Schliemann (l. c. p. 462) nicht beistimmen, wenn er die Meinung Hegesipp's so fixirt, als habe Derselbe als das Charakteristische der Ketzereien eine Uebertragung jüdischer Elemente in das Christenthum, eine Hinneigung zum Judenthum angeben wollen. Vielmehr ist nicht Das, was die jüdischen Secten etwa noch an Spuren echten Judenthums an sich trugen, Dasjenige worauf es ankommt, sondern gerade ihr Falsch-jüdisches. Somit wird Hegesipp's Urtheil freilich noch immer nicht als das an sich richtige erscheinen; er hat den ganzen Umfang der Ursachen und Quellen, denen die Häresen entsprangen, nicht überschaut. Aber, wie es denn überhaupt schwer ist, über die Tendenzen der Zeit, in der man lebt, dasjenige unbefangene Urtheil zu haben, welches die Geschichte in jeder Beziehung bestätigen wird, so bezeugt seine Auffassung doch keineswegs durchaus Mangel an historischem Sinn und steht im Uebrigen darin den Urtheilen der meisten Kirchenväter gleich, daß auch ihnen die vollaus gerechte Würdigung der Gnosis nicht gelungen ist. Aber Das bekräftigt sie in energischer Weise, daß Hegesipp gegen Essäismus und Pharisäismus in allen ihren Verzweigungen in lebhafter und bewusster Opposition stand. Und es ist nicht ohne Interesse hier darauf hinzuweisen, daß eben Diejenigen, welche Hegesipp dem Ebionitismus zuzählen wollen, an andern Orten betonen, wie der Paulinismus sich lebhaft gegen die Verwandtschaft mit dem Gnosticismus, den man ihm zum Vorwurf gemacht z. B. in den Clementinen, verwahrt habe und es eben ihm angelegen habe die Gnosis als judaistisches Erzeugniß darzustellen.

Was denn nun die Anfangszeit der christlichen Häresien betrifft, so erzählt Hegesipp: „nach Jakobi Tod sei Simon, Klopas' Sohn, zum Bischof bestellt worden. Bis dahin habe man die Kirche eine Jungfrau genannt, denn noch sei sie nicht durch eitles Gerede verderbt gewesen; es habe aber Thebouthis angefangen sie zu verderben, weil er nicht zum Bischof erwählt worden" [105]). Nach dem Zusammenhang kann es keinem Zweifel

---

[105]) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 5; siehe Anm. 100.

unterworfen sein, daß Thebouthis nicht nach Simon's, sondern nach Jakobi Tode als Candidat für das erledigte Bisthum aufgetreten. Die gegentheilige Meinung wird auch nur im Interesse der Ausgleichung dieser Angabe mit einer anderen aufgestellt, und muß für so wenig haltbar erachtet werden, als jene angebliche Differenz sich als wirklich vorhanden erweisen wird. Wenn man nun die Vergleichung mit einer Jungfrau auf die ganze christliche Kirche bezieht, so scheint diese Benennung nicht zu dem Bilde zu passen, welches die apostolischen Briefe von der Urkirche geben. Es gab schon vor dem Jahre 69 Irrlehrer und Parteiungen in der Kirche; und wenn man auch in Erwägung zieht, daß jene ersten Lehr- und Sitte-Differenzen mehr noch in der Form von Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Einen Kirche auftraten, so ist doch jener Simon Magus z. B. vor jenem Zeitpunkt aufgetreten. Nun ist aber nicht wohl anzunehmen, daß dem Hegesipp dieser Umstand unbekannt geblieben sei; daher wir mit Nothwendigkeit darauf geführt werden, παρθένος anders zu beziehen. Im Vorangehenden war nicht von der Gesammtkirche die Rede, sondern ein Bischofwechsel der jerusalemischen Gemeinde wird berichtet; ferner gibt Hegesipp diese Bezeichnung nicht als seine eigene, sondern referirt sie aus der Gemeinde-Ueberlieferung. Daher kann dieselbe nicht wohl anders als auf die Gemeinde von Jerusalem bezogen werden. Von dieser konnte recht wohl gesagt werden, daß sie bis dahin nicht verderbt gewesen. Ihr blieben die anderswo lebendigen Kämpfe überhaupt ferner, und ihre Glieder datirten daher das Ende der jungfräulichen Zeit für die Urgemeinde nicht mit Unrecht erst von da an, wo ihr erster allgemein hochgeachteter Bischof geschieden und in ihrer eigenen Mitte ein Irrlehrer aufgetreten war, der augenscheinlich zugleich von schismatischen Gelüsten nicht freigesprochen werden konnte [106]).

---

[106]) ὑποφθείρειν darf man nämlich nicht mit „heimlich verderben" wiedergeben, was man ebenfalls im Interesse jener Ausgleichung gewollt hat; ὑποφθείρειν drückt nicht das Heimliche, sondern das Allmähliche aus; vgl. Schliemann l. c. p. 459. — Ohne Grund scheint übrigens Schliemann die Existenz des Thebouthis anzuzweifeln. Daß er sonst nicht erwähnt wird, erklärt sich aus seiner nur localen Bedeutung: er war der

Allerdings scheint der Schlußsatz dieses Abschnittes weiter zu greifen; allein es ist kein Grund, welcher hinderte diese weitere Beziehung des zweiten ἐκκλησία als eine durch die dazwischenliegende Aufzählung hinreichend begründete anzusehen. Auch Credner (l. c. p. 30), der im Uebrigen diese Aussage als vor den Zeiten Trajan's gemacht ansieht, bezieht dieselbe dennoch zunächst allein auf die Urgemeinde.

Der soeben erörterten Angabe Hegesipp's stellt man nun gegenüber, daß er an einer anderen Stelle die Kirche bis zum Tode des Bischofs Simeon, also bis auf Trajan eine Jungfrau nenne. Nachdem Eusebius nämlich Hegesipp's Bericht über den Tod des Simeon angeführt hat, setzt er hinzu: „Dazu sagt derselbe Schriftsteller, indem er das zu ihrer Zeit Vorgefallene berichtet, daß die Kirche bis auf die damaligen Zeiten eine reine und unbefleckte Jungfrau geblieben sei, indem noch in verborgener Finsterniß Diejenigen sich versteckt hielten, wenn es denn Deren gab, welche die gesunde Norm der Heilsverkündigung zu verderben trachteten. Als aber die heilige Schaar der Apostel ein verschiedenes Lebensende gefunden hatte, und das Geschlecht Derer dahingegangen war, welche die eigene Rede der gotterfüllten Weisheit zu vernehmen gewürdigt waren, da nahm die Ansammlung des gottlosen Irrthums durch den Trug der Irrlehrer ihren Anfang, welche nunmehr, da ja keiner der Apostel mehr übrig war, mit entblößtem Haupt die falschberühmte Kunst gegen die Predigt der Wahrheit zu verkündigen unternahmen. (Und Solches setzte nun jener in Bezug auf sie mit diesen Worten etwa auseinander: wir aber wollen, dem Gang der Geschichte nachgehend, zum Folgenden schreiten)" [107]).

---

erste Irrlehrer, der in Jerusalem selbst auftrat; sonst hat er auf Erwähnung in der Kirchengeschichte keinen Anspruch. Vgl. über Denselben auch Credner l. c. p. 30. Anm. ***. — Die weiteren Einwände, „er solle allen sieben jüdischen Secten angehört haben": „wohl das offene Hervortreten von Häresien, niemals aber das erste Aufkeimen häretischer Elemente kann von einem Einzelnen ausgehen", sind erst in Hegesipp's Worte hinein-interpretirt. Warum endlich gekränkter Ehrgeiz nicht zur Häresie treiben könne, ist nicht abzusehen.

[107]) Euseb. h. e. III, 32. 6: Ἡγήσιππος γράφει δὲ οὕτως· »ἔρχονται οὖν καὶ προηγοῦνται πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ

Vorerst sei bemerkt, daß der letzte Satz, welchen nur Handschriften niederen Ranges bieten und der auch bei Rufin fehlt, entschieden unecht ist. Darüber sind auch alle Neueren einstimmig, allein der darin ausgesprochenen Meinung, daß die vorangehenden Worte von Eusebius dem Hegesipp entlehnt seien, schliessen sich die Meisten an. Im Ganzen hält man dafür, daß diese Worte aussagen sollen, wie erst um die Zeiten Trajan's die Häresien in der Kirche offen hervorgetreten seien. Demgemäß findet Schultheß hier einen unauflöslichen Widerspruch sowohl mit der früher betrachteten Angabe Hegesipp's, als auch mit der geschichtlichen Wahrheit. Jedenfalls dürfte nun aber doch die Annahme, daß Hegesipp sich selbst so eclatant widersprochen, von vornherein die geringste Wahrscheinlichkeit für sich haben. Daher versucht man beide Angaben mit einander zu vereinigen.

Baur findet insofern zwischen beiden Angaben, welche nach ihm beide von Hegesipp herrühren, keinen Widerspruch, als erst die letzterwähnte Stelle die bestimmte Zeitangabe enthalte. Er combinirt sie mit der bekannten Bemerkung Clemens' von Alexandrien, um die Zeiten Hadrian's seien die Stifter der

---

γένους τοῦ Κυρίου, καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μένουσι μέχρι Τραιανοῦ Καίσαρος, μέχρις οὗ ὁ ἐκ θείου τοῦ Κυρίου, ὁ προειρημένος Συμεὼν υἱὸς Κλωπᾶ, συκοφαντηθεὶς ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, ὡςαύτως κατηγορήθη καὶ αὐτὸς ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ ἐπὶ Ἀττικοῦ τοῦ ὑπατικοῦ. καὶ ἐν πολλαῖς ἡμέραις αἰκιζόμενος ἐμαρτύρησεν, ὡς πάντας ὑπερθαυμάζειν καὶ τὸν ὑπατικὸν, πῶς ἑκατὸν εἴκοσι τυγχάνων ἐτῶν ὑπέμεινε. καὶ ἐκελεύσθη σταυρωθῆναι.« 7: ἐπὶ τούτοις ὁ αὐτὸς ἀνὴρ διηγούμενος τὰ κατὰ τοὺς δηλουμένους ἐπιλέγει, ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰςέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. 8: ὡς δ' ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιουμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἳ καὶ, ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀποστόλων λειπομένου, γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν. (καὶ ταῦτα μὲν οὗτος περὶ τούτων διαλαβὼν ᾧδέ πως ἔλεξεν. ἡμεῖς ἐπὶ τὰ ἑξῆς τῆς ἱστορίας ὁδῷ προβαίνοντες ἴομεν.)

Secten aufgetreten, z. B. Basilides, Valentinos, Markos [108]). So stellt er die bedeutungsvolle Thatsache fest, daß die Gnosis erst aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts datire. Der Kampf des ersten Jahrhunderts dreht sich um die Frage, ob das Christenthum „ein allgemeines oder ein particuläres Princip des Heils" ist; es fragt sich, „an welche Bedingungen die Erlangung der Seligkeit geknüpft ist, welche das Christenthum ertheilt". Im zweiten Jahrhundert dagegen eröffnet sich ein ganz neuer Gesichtskreis: jetzt handelt es sich darum, ob das Christenthum nur als Heilsprincip oder als das die ganze Weltentwicklung bedingende Princip zu fassen ist. Somit werden aus dem ersten Jahrhundert alle Differenzen und Urkunden verwiesen, welche schon von der letzteren Tendenz Spuren tragen; und in den Worten, mit denen wir uns beschäftigen, wird darum eben auf die Erwähnung der *ψευδώνυμος γνῶσις* großes Gewicht gelegt. Spaltungen finden sich natürlich auch im ersten Jahrhundert, aber diese betreffen allein den Gegensatz von Paulinismus und Judaismus; die eigentlichen gnostischen Häresien treten erst im zweiten Jahrhundert auf. — Wir werden im Folgenden sehen, daß auf die fraglichen Worte dieses Gewicht als auf ein Zeugniß Hegesipp's nicht gelegt werden kann, da sie erst von Eusebius herrühren. Andererseits aber gewinnt nun diejenige Auffassung in der allein von Hegesipp herrührenden Angabe ein historisches Fundament, welche, wenn sie auch anerkennt, daß erst im zweiten Jahrhundert die Gnosis „in ihrer ausgebildeten Gestalt, ihrer strengeren Haltung und durchgeführteren Consequenz" hervorgetreten ist, damals erst die großen Systeme erzeugt hat, dennoch festhält, daß die Spuren dieser gnostischen Richtung, die ersten Anfänge, welche zwar schon in einen Gegensatz zur Kirche traten, aber noch keine zusammenhängende Gestaltung gewannen, schon im ersten Jahrhundert in den christlichen Gemeinden sich fanden. Dafür dürfte man sich auf das allgemeine Gesetz beziehen, welches auch Baur weit entfernt ist zu leugnen und worauf er selbst

---

[108]) Clem. Strom. 7, 17: *περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι — Βασιλείδης, Οὐαλεντῖνος, Μάρκος.*

an einem andern Orte (Ueber den Ursprung des Episkopats p. 33) sich beruft: „An sich schon ist von dem ersten Keim einer Erscheinung zu der wirklichen Existenz und Verbreitung derselben und zwar insbesondere von gewissen im Leben geltenden praktischen Ansichten zu theologisch ausgebildeten Systemen und zu der höchsten Steigerung eines, Anfangs noch nicht mit dem vollen Bewusstsein seiner Consequenz aufgefassten, Gegensatzes ein sehr großer Schritt." Uebrigens wird man sich davor zu hüten haben, auf dieses Zeugniß Hegesipp's irgendwie bestimmtere Ansichten über die Anfangszeit stützen zu wollen. Es folgt mit Sicherheit nur, daß die Urgemeinde bis zum Tode des Jakobus von solchen Spaltungen freigeblieben; für andere Gemeinden kann daraus nichts Einzelnes geschlossen werden.

Eine andere Ausgleichung versucht Dorner (l. c. p. 223. Anm. 66): Hegesipp leugne an der zweiten Stelle nicht, was er an der ersten gesagt, nämlich daß schon weit früher als zu Trajan's Zeit eine heimliche Verderbung der Lehre begonnen, sondern wiederhole es noch viel stärker. Aber er wechsele darin den Standpunkt, daß er das eine Mal, mehr auf das Innere schauend, schon das geheime Gift falscher Lehre eine Befleckung der jungfräulichen Kirche nennt; das andere Mal mehr auf das äusserliche Hervortreten schauend, die Zeit noch jungfräulich findet, in welcher die Secten noch im Geheimen sich halten mussten, im Vergleich mit der späteren, die Einheit der Kirche auch äusserlich bedrohenden, die er erst vom Ende des Jahrhunderts — doch wohl Anfang des zweiten — an datirt. Allein abgesehen davon, daß Hegesipp, wie gezeigt worden, nicht von einem heimlichen Verderben redet, so wird diese Argumentation schon dadurch in Anspruch genommen, daß, abgesehen von Thebouthis, jenes offene Hervortreten der Häresien bereits vor den Tod Simeon's fällt: alle die in der ersten Stelle in erster Reihe Genannten traten noch vor Ende des Jahrhunderts auf. Endlich würde Hegesipp sich doch auf's äusserste unpräcis ausdrücken, wenn er an einer Stelle die Kirche bis 70, an einer andern bis nach 100 eine Jungfrau nennt, selbst gesetzt, daß irgendeine verschiedene Betrachtungsweise an sich zulässig wäre.

Valesius nun hält die zuletzt von uns citirten Sätze, in

welchen die Kirche eine Jungfrau bis auf Trajan's Zeiten genannt wird, für Worte des Eusebius, meint dagegen, Hegesipp habe allerdings in der allein von ihm herrührenden Stelle die Zeit nach dem Tode Simeon's im Sinne, beziehe freilich den Ausdruck παρθένος nur auf die jerusalemische Gemeinde, welche bis auf Trajan's Zeit von Häresien unbefleckt geblieben sei. (Sehr ähnlich Credner l. c. p. 30.) Eusebius aber wiederhole irrthümlicherweise von der ganzen Kirche, was Hegesipp nur von der Einen Gemeinde gesagt habe. Routh stimmt darin mit Valesius überein, daß er Hegesipp nicht für den Autor der zweiten Stelle hält. Er meint aber, Hegesipp selbst habe, mit besonderem Augenmerk auf Jerusalem, die ganze Kirche eine Jungfrau bis auf Jakobi Tod genannt. Eusebius habe die Stelle mißverstanden, als sei Thebouthis nicht nach Jakobi, sondern nach Simeon's Tod aufgetreten und beziehe den Ausdruck παρθένος gegen Hegesipp's Meinung auf die Zeiten Trajan's. — Wir haben nun bereits gefunden, daß Hegesipp weder überhaupt die gesammte Kirche, noch die jerusalemische Gemeinde bis zu Simeon's Tod eine Jungfrau genannt hat; die weitere Meinung aber, welche Routh und Valesius vertreten, daß Eusebius selbst in der zweiten Stelle Hegesipp's eigene Worte wiederhole, näher zu prüfen, werden wir durch Schliemann's abweisende Anmerkung (l. c. p. 462. Anm. 4), daß sie keiner Widerlegung bedürfe, uns nicht abhalten lassen. Routh macht darauf aufmerksam, daß die ganze Diction der zweiten Stelle sehr wenig dem Stil der übrigen Fragmente von Hegesipp's Werk entspreche, sondern vielmehr stark an die Ausdrucksweise des Eusebius erinnere. Für: „die gesunde Norm der Heilsverkündigung“ schreibt Hegesipp: „die rechte Lehre“; Hegesipp sagt: „Jungfrau“, Eusebius setzt „rein und unbefleckt“ hinzu; die rhetorischen Wendungen, der schwunghafte Periodenbau sind Eigenthümlichkeiten des Eusebius, Hegesipp schreibt knapp, in kurzen Sätzen von schwerfälliger Wortfügung. Und weicht denn nun wirklich die zweite Stelle so entschieden von der ersten ab? Eusebius selbst will den Ausdruck „Jungfrau“ gar nicht bis auf die Zeit von Simeon's Tod ausdehnen, sondern jedenfalls nur allgemein: bis auf seine

Lebenszeit. „Dazu sagt derselbe Schriftsteller, indem er das zur Zeit der Erwähnten Vorgefallene berichtet, daß die Kirche bis auf die damaligen Zeiten eine reine und unbefleckte Jungfrau geblieben sei.“ *Μέχρι τῶν τότε χρόνων* heisst also nicht bis auf Simeon's Tod, sondern *οἱ τότε χρόνοι* sind vielmehr die Zeit *κατὰ τοὺς δηλουμένους*. *Κατὰ* drückt entweder die Gleichzeitigkeit oder ganz allgemein die Beziehung aus, das auf sie Bezügliche. Da nun im Vorangehenden von Simeon und von den Verwandten des Herrn die Rede ist, welche Domitian nach Rom fordern ließ, so bezieht sich *οἱ τότε χρόνοι* ganz allgemein auf die letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts. So ist die Differenz der umschreibenden Worte des Eusebius mit der ihnen zu Grunde liegenden Angabe nicht so sehr groß. Von dem Tadel freilich kann Eusebius nicht freigesprochen werden, einmal, daß er irrthümlich auf die ganze Kirche ausdehnte, was Hegesipp nur von der Gemeinde in Jerusalem berichtet hatte, und daß er mit allerlei rhetorisirenden Wendungen Hegesipp Mehr sagen lässt, als Derselbe eigentlich gemeint. Der nächste Zusatz, „indem bis dahin Diejenigen noch in verborgener Finsterniß sich versteckt hielten, wenn es Deren gab, welche die gesunde Norm der Heilsverkündigung zu verderben trachteten“, versucht in nicht ganz angemessener, Eusebius aber offenbar von seinem historischen Gewissen abgenöthigter Weise eine Erklärung der angeführten Behauptung zu geben, welche aber noch mit Hegesipp's wirklicher Meinung in Harmonie bleibt. Die weiteren Aeusserungen des Eusebius, die Beziehung auf den Tod aller Apostel finden ihre Erklärung vielleicht durch die fortfahrende Aufzählung Hegesipp's, gehen aber über dessen eigene Meinung augenscheinlich hinaus, noch lassen sie sich vor einer nüchternen Geschichtsauffassung durchaus rechtfertigen. Es ist bekannt, daß schon zu Eusebius' Zeit jene unhistorische Auffassung der ältesten Zeit der christlichen Kirche und ihrer Kämpfe sich geltend machte, welche die Unterschiede und Gegensätze, die schon früh vorhanden waren, verwischte und im Interesse des Katholicismus den abweichenden Lehrmeinungen einen möglichst späten Anfang zu vindiciren suchte. Ebenso bekannt ist, daß Eusebius von dieser Zeit-

richtung nicht frei ist, und auf Rechnung derselben ist das Mißverständniß und die Ungenauigkeit zu setzen, mit welcher er Hegesipp's Worte reproducirte [109]).

c) Hegesipp's eigene Stellung dazu, seine Reise und sein Werk.

Aus den erhaltenen Fragmenten seines Werks tritt als ein entschiedener Zug bei Hegesipp die tiefe Bekümmerniß über die vorhandene Störung der kirchlichen Einheit entgegen. Wie er die jüdischen Secten gar nicht mehr zum eigentlichen jüdischen Volk rechnet, so äussert er sich mit der heftigsten Entrüstung über alle Die, welche die Einheit der Kirche selbst durch Irrlehren und Spaltungen zerrissen haben [110]). Er kennzeichnet sie mit Ausdrücken, welche zeigen, wie tief er ihr Auftreten beklagte, für wie gefährlich er ihre Bestrebungen hielt. Sie haben gegen Gott und seinen Christus verderbliche Reden geführt, sie sind Pseudo-Christi, Pseudo-Propheten, Pseudo-Apostel. Dieser Eifer wird nichts Verwunderliches haben, und solche Sorge um die Einheit der Kirche darf man nicht specifisch judenchristlich finden (Schwegler p. 358). Abgesehen davon, daß dieselbe ebenfalls dem Apostel Paulus sehr am Herzen lag, wie er denn ja z. B. nach seinem eigenen, nicht angezweifelten Zeugniß eigens in ihrem Interesse nach Jerusalem reiste, um sich mit den Apostelhäuptern auseinanderzusetzen, so wird man sie einfach in der Natur des christlichen Glaubens begründet erkennen müssen. Im Glauben mit dem Einen Herrn verbunden, von dem Einen Geist getrieben, wussten alle Christen sich als Ein Leib und scheuten alle Störung, welche, indem sie ihre brüderliche Gemeinschaft unter einander trennte, die Art ihrer Verbindung mit Gott anders begründen und darstellen wollte. In der Gemeinschaft des Einen Glaubens fanden die Christen unter einander starken Trost und reichliche Erquickung, wie Hegesipp, an das Wort des großen Heidenapostels zu den

[109]) Durch den Erweis, daß die Worte bei Euseb. h. e. III, 32 a. E. nicht von Hegesipp herrühren, fällt hin, was Baur (Paulus, p. 494; Ueber den Ursprung des Episkopats, p. 27. Anm.) wegen des Anklanges an 1 Tim. 1, 6. 3, 10. 6, 20 folgert. — Ueber ἔνθεος σοφία vgl. p. 27.

[110]) Euseb. h. e. IV, 22. 6; siehe Anm. 100.

Römern anklingend, von den Korinthern schreibt, daß er sich mit ihnen im rechten Glauben erquickt habe [111]). Einer förderte den Andern, und diese Gemeinsamkeit und Einheit seligmachender Ueberzeugung war ein gewaltiges Zeugniß für ihren göttlichen Ursprung. Nach der herzlichen Bruderliebe, welche sich die Christen entgegenbrachten, sorgte Einer für den Andern und wachte darüber, daß er ja nicht herausfiele aus dieser seligen Gemeinschaft, wie Clemens von Rom an die Korinther schreibt: Ihr habt Tag und Nacht gerungen für die ganze Brüderschaft, auf daß die Zahl der Auserwählten errettet werde [112]). Bei dem Vielen, das zumal damals der christlichen Religion noch fremd und unvermittelt, selbst gegensätzlich gegenüberstand, handelte es sich darum, dieselbe von Elementen freizuhalten, welche sich nicht mit ihr vertrugen und ihre Wahrheit verunreinigt haben würden. Es handelte sich ja nicht um das System einer Schule, sondern um die Kunde von dem Wege in das Reich Gottes. Und Das eben darf man niemals ausser Acht lassen, wenn man den Eifer der katholischen Väter richtig würdigen will, daß so häufig mit jenen theoretischen Abweichungen ein praktischer Gegensatz Hand in Hand ging, wenigstens schließlich fast immer zu Tage trat. Manche jener häretischen Systeme suchten Bundesgenossen in den Lüsten und Begierden der menschlichen Natur, und lehrten als die vollkommene Weisheit und Tugend zügellose Ausschweifungen. Daher, je weniger man ein äusseres Band hatte, das die Genossen des christlichen Glaubens zusammenhielt, um so angelegentlicher wachte man über der Erhaltung jener Einigkeit im Geist und empfand jede Störung derselben um so schmerzlicher. Alle hervorragenden Männer jener Zeit, von der wir handeln, stimmen darin überein. Die römische Gemeinde wird mit davon betroffen, wenn in der korinthischen ehrgeizige Parteiungen den Frieden gestört haben, und ihr Bischof schreibt: „die Spaltung bei Euch hat Viele abwendig, Viele muthlos gemacht, Viele in Zweifel, uns Alle in Trauer versetzt“ [113]). Justin drückt sich

[111]) Bei Euseb. h. e. IV, 22. 2: *συναναπάημεν τῷ ὀρθῷ λόγῳ*; siehe Anm. 10. — Vgl. Röm. 15, 32.

[112]) Clem. Rom. ad Korinth. I, 2. — [113]) Ibid. I, 46.

über die Häresien ebenso stark aus, wie Hegesipp: „Viele Verfälscher haben in seinem Namen Gottloses und Lästerliches und Sündhaftes gelehrt und haben die Eingebungen des unreinen Geistes, des Teufels vorgebracht und lehren sie bis auf den heutigen Tag“ [115]); und er bekennt, wie er sich's angelegen sein lässt sie von ihrem Irrthum zu bekehren. Ebenso lag dem Bischof Dionysius von Korinth, der gleichzeitig mit Hegesipp (jedenfalls unter dem römischen Papst Eleutherus) lebte, der Kampf gegen die Häretiker sehr am Herzen. Mehrere seiner Sendschreiben, deren Inhalt Eusebius angibt [115]), ermahnen auf das eindringlichste, vor dem Gifte der Häresien sich zu hüten. Fast alle die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der christlichen Kirche hervorragenden Männer haben, wie das ja natürlich war, gegen die Häresen nicht allein mündlich, sondern auch schriftlich gekämpft, und Hegesipp tritt ihnen mit seinem Eifer um die kirchliche Einheit nur zur Seite. Gerade je mehr zu seiner Zeit die Häretiker äusserlich noch mit der Kirche zusammenhingen, sofern sie nicht selbst sich ausschlossen, den Christennamen führten und jedenfalls von den ferner Stehenden mit den übrigen Christen zusammengefasst wurden: um so dringlicher musste es ihm anliegen Dieselben zu bekämpfen oder sonst als Nichtchristen eben zu charakterisiren [116]). Wir haben aber für die Annahme gar keinen Grund, daß nicht auch ihn dasselbe Motiv zugleich beseelt hätte, wie Justin, der eben zu dem Ende auch den Irrthum der Häretiker aufdeckt, weil es ihm anliegt sie selbst zu überzeugen; denn er ist sich bewusst, wer die Wahrheit sagen kann und sagt sie nicht, der wird von Gott gerichtet werden [117]). Denn die Sache, für welche er kämpfte, war auch für Hegesipp keine blose Lehre; sehr richtig übersetzt Schwegler ὀρθὸς λόγος durch: der rechte Glaube [118]). Das

[114]) Justin. dial. c. Tryph. 82. — [115]) Euseb. h. e. IV, 23. 2 sqq.

[116]) Vgl. z. B. Iren. adv. haer. III, 4. 3: *Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος οὕτω διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.*

[117]) Justin. dial. c. Tryph. 35, 80. Apol. I, 66.

[118]) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 2; siehe Anm. 10.

Christenthum war Hegesipp und seinen Zeitgenossen Lehre und Leben in Eins. Sie wussten Beides nicht von einander zu trennen, sondern es stand ihnen in lebendigster Wechselbeziehung auf einander. Wo die Lehre gefährdet war, litt auch das christliche Leben, und andererseits ward dieses getragen und geläutert vom Reichthum der Erkenntniß. So ist das Interesse, welches Hegesipp selbst als dasjenige nennt, nach welchem er in den Städten und Successionen gefragt habe, nicht das Interesse an der Uniformität der Lehrsätze oder Bräuche, sondern seine Erkundigung bezieht sich auf das ganze Verhalten der Gemeinde, auf ihr Gesammtleben, ob es mit diesem so stehe, wie es das Gesetz vorschreibt und die Propheten und der Herr [119]). Und wenn man oftmals zu viel Gewicht legt, wie wir sehen werden, auf dieses Zeugniß des Hegesipp: so ist doch soviel gewiß, daß eine Zufriedenheitsbezeugung mit dem in der römischen Kirche herrschenden Geiste darin liegt. Wir betonen dieselbe. Es darf darnach doch wohl vorausgesetzt werden, daß Hegesipp ebenfalls von jenem Geiste echt christlicher Milde und brüderlicher Verträglichkeit, der Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden weiß, angesprochen und erfüllt war, von dem wir wissen, daß er zu jener Zeit in Rom waltete. Der Bischof von Smyrna, Polykarp, der Schüler des Apostels Johannes, war nach Rom gekommen, um mit dem römischen Bischof Aniket über die Passahfeier sich zu vergleichen. Allein weder konnte Aniket den Polykarp überreden die Sitte aufzugeben, nach welcher er mit Johannes und den übrigen Aposteln mit denen er zusammen gelebt, Ostern gefeiert hatte, noch wollte Aniket von dem in Rom Hergebrachten abgehen. Trotzdem aber hielten sie die kirchliche Gemeinschaft aufrecht, und Aniket trat dem Polykarp in seiner Kirche die Eucharistie ab [120]). — Und daß Hegesipp nun den Häretikern gegenüber auf die bischöfliche Succession von den Aposteln her und die dadurch bezeugte Reinheit der Tradition sich berief, daraus wird eine gegründete Beschuldigung beschränkter Engherzigkeit nicht erhoben werden können. Allerdings ist er der erste kirchliche Schriftsteller, von

[119]) Euseb. h. e. IV, 22. 3; siehe Anm. 10.

[120]) Irenäus bei Euseb. h. e. V, 24. 16 sqq.

dem wir wissen, der sich's so bestimmt angelegen sein ließ diese Succession zu erforschen. Er sagt selbst, daß er die Succession in der römischen Kirche bis auf seine Zeit verzeichnet habe; es scheint das Gleiche von der jerusalemischen zum Wenigsten wahrscheinlich[121]). Nach dem Vorangehenden können wir Schwegler darin nicht beistimmen, wenn er schliesst, daß demnach für Hegesipp „die kirchliche Ueberlieferung den höchsten Werth hatte und als die unbedingte Richtschnur galt" (p. 351). Wenn man im blinden Eifer allein der kirchlichen Ueberlieferung folgen will, dann verlangt man eben auch in allen Stücken Uniformität, dann ist man auf dem Wege, Großes und Kleines nicht mehr unterscheiden zu können. Von diesem Vorwurf müssen wir Hegesipp freisprechen; wie sich denn auch bei weiterer Erwägung herauszustellen scheint, daß es nicht eben ein unevangelischer Eifer für die Tradition war, welcher auf die bischöfliche Succession ihn so großes Gewicht legen ließ.

Es ist bekannt, daß die gnostischen Irrlehrer auf geheime Traditionen von den Aposteln her sich zu berufen liebten. Basilides bezog sich auf den zwölften Apostel Matthias und auf einen Glaukias, der Hermeneut Petri gewesen sein sollte; Valentin wollte von einem Schüler Pauli, Theodades, belehrt sein, und die Ophiten unternahmen es sogar auf Jakobus, den Bruder des Herrn, ihre Lehren zurückzuführen. Aehnlicherweise geben die Clementinen vor, aus nächster Nähe der Apostel Petrus und Jakobus zu stammen. Solches Vorgeben gewann im

---

[121]) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 3; siehe Anm. 10: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου.* Pearson hat unwiderleglich erwiesen, daß die von allen Handschriften bezeugte Lesart *διαδοχήν* (statt der Conjectur *διατριβήν*, welche Valesius vertheidigt) die richtige ist (l. c. c. V, p. 24 sqq.; cf. Routh l. c. p. 245), obgleich neuerdings Credner (l. c. p. 78. Anm.) *διαδοχήν* ganz streichen und in *ἐποιησάμην* dann denselben Sinn finden will, welchen *διατριβήν* geboten haben würde. Eusebius' Mißverständniß (IV, 11) wäre dann allerdings ein sehr grobes gewesen. Rufin übersetzt übrigens: cum autem venissem Romam, permansi inibi donec Aniceto Soter et Soteri successit Eleutherus. — Vgl. Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23. 4; IV, 22. 4; auch vgl. »*μέχρι Πρίμου ἐπισκοπεύοντος ἐν Κορίνθῳ*«, »*διαδοχὴν κ. τ. λ.*« mit »*ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ*« Euseb. h. e. IV, 22. 2 u. 3.

Verein mit der phantastischen Einkleidung und dem geheimnißvollen Zauber jener Theorien, welche sie den Ungelehrten wahrhaftiger als die Wahrheit selbst erscheinen liessen [122]), denselben viele Anhänger. Dem gegenüber waren die Katholiken genöthigt auch ihrerseits nachzuweisen, daß die Lehre, welche sie vertraten, wirklich die urchristliche Wahrheit sei, wirklich und unverfälscht von den Aposteln stamme. Eine allgemein anerkannte Sammlung echter Apostelschriften, welche Jeder hätte zur Prüfung einsehen können, war um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht vorhanden. Alle Secten hatten ihre eigenen Schriften; die Urkunden der Urkirche erlaubte sich Jeder nach Gefallen zu emendiren, man scheute sich nicht in ausgedehnter Weise Apokryphen zu fabriciren — auch nach dieser Seite hin kämpfte Hegesipp [123]). — Da handelte es sich um die Existenzfrage der christlichen Kirche, soweit dazu ihre Glieder beitragen konnten: es musste die Kirche, wenngleich der heilige Geist, der in alle Wahrheit leitet, sie niemals verlassen sollte, auch ihrerseits dafür Sorge tragen, daß jede Generation immer wieder auf das Urchristliche zurückgehen könne. Um nun aber die echten und unverfälschten Apostelschriften aufzufinden, gab es kein anderes Mittel als an die Kirchen sich zu wenden, von denen fest stand, daß an dieselben Briefe geschrieben seien, und wo man bei der anerkannten Gewissenhaftigkeit und Lauterkeit ihrer Vorsteher von der echten Erhaltung und sorgsamen Bewahrung derselben sich überzeugt halten konnte [124]). Es gab kein anderes Mittel, die echt urchristliche Lehre zu erforschen, als daß man glaub-

---

[122]) Iren. adv. haer. I. praef. 2: *τὴν πλάνην — αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀληθεστέραν ἑαυτὴν παρέχειν φαίνεσθαι διὰ τῆς ἔξωθεν φαντασίας τοῖς ἀπειροτέροις.*

[123]) Euseb. h. e. IV, 22. 9: *καὶ περὶ τῶν λεγομένων δὲ ἀποκρύφων διαλαμβάνων, ἐπὶ τῶν αὐτοῦ χρόνων πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ Ἡγήσιππος.*

[124]) Tertull. de praescript. haeret. 36: Age jam — percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. — Iren. adv. haer. III, 4. 1: nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt?

hafte Ueberlieferer derselben aufsuchte. Wo fand man diese besser als in den Kirchen, welche die Apostel selber gegründet, bei denen sie länger verweilt hatten, wo den Kern der Gemeinde noch in der letzten Generation Solche bildeten, welche von ihnen selbst waren unterwiesen worden? Und in diesen Gemeinden, an welche besseren Gewährsmänner für die Reinheit der überlieferten Lehre hätte man sich wenden können, als daß man die Männer in der Erinnerung festhielt, welche, vorzugsweise als die Vertreter und Bekenner des Gemeindeglaubens berufen, Einer dem Andern von der ersten Stiftung her gefolgt waren? Dieses Verfahren wird man nur als ein den Verhältnissen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ganz entsprechendes bezeichnen können, und Hegesipp wird um desselben willen nicht als tadelnswerth erscheinen; denn für späteren Mißbrauch desselben kann er nicht verantwortlich gemacht werden. Zu seiner Zeit war die Aufzählung der Succession von den Aposteln her ein schlagenderer Beweisgrund, als ein Citat aus einer Abschrift irgend eines angeblich urchristlichen Schriftstücks. Denn mehr oder weniger lebendig lebte noch das geachtete Bild der ehrwürdigen Männer in der Gemeinde, welche ihr vorgestanden waren. Jeder Einwand gegen ihre Frömmigkeit oder Glaubwürdigkeit war damals noch vergeblich in den bekannteren Kirchen. Erst dann fing solches Verfahren an überflüssig zu werden, als sich allmählich ein anerkannter Schriftencomplex gebildet hatte; es fing an gefährlich zu werden, als es nicht immer mehr Ehrfurcht-gebietende Persönlichkeiten waren, welche der Apostel Nachfolger zu sein sich rühmten, und das Mittel, mißbraucht, fehlschlug; es wurde verwerflich, als man durch den äusseren Beweis der Tradition des inneren Erweises der Wahrheit enthoben zu sein glaubte.

Weiter wird nun aber behauptet, daß Hegesipp hinsichtlich der bischöflichen Succession nach Vorgang der jerusalemischen Gemeinde auf die Blutsverwandtschaft mit dem Herrn einen Werth lege, der echt jüdisch sei. Er betone diese Verwandtschaft beim Jakobus, beim Simeon; er erzähle von den Enkeln Juda's, wie sie, als Abkömmlinge David's beim Kaiser Domitian angegeben, aber ungekränkt von Demselben entlassen, nach ihrer

Freilassung der ganzen Kirche vorangegangen seien [125]). „Diese von Hegesipp unverkennbar gebilligte Successions-Ordnung hatte aber nur dann einen Sinn, wenn man auch in Christus zunächst nur den Blutsverwandten und den Nachkömmling David's, den *υἱὸς Δαβίδ*, den Messias sah, dessen indirecte Nachkommen vermöge eben dieses genealogischen Zusammenhangs auch in der christlichen Kirche besondere Vorrechte hätten“ (Schwegler l. c. p. 350). Allein Hegesipp selbst bezieht sich gar nicht auf die Abstammung von David, indem er von Jakobus oder Simeon oder den Enkeln Juda's erzählt, als auf Etwas, das in seinen Augen ihnen einen Werth verleihe. Er erwähnt dieselbe bei den Letzteren als den Vorwand, unter welchem die jüdischen Häretiker sie anklagten; und eben in diesem Zusammenhange legt er auf das unzweideutigste an den Tag, daß für ihn die davidische Abstammung von sehr unwesentlicher Bedeutung ist, indem er mit unverkennbarer Ironie erzählt, daß eben Diejenigen, welche Simeon als Nachkommen David's und als Christen angeklagt, selber als zum königlichen Geschlecht der Juden gehörig erfunden seien [126]). Daß aber Hegesipp in Christo selbst Mehr als den blosen Nachkommen David's gesehen habe, ist bereits an einem anderen Orte gezeigt worden (p. 27 bis 41). Andererseits ist es ebenso unleugbar, daß Hegesipp die Blutsverwandtschaft mit dem Herrn als etwas Auszeichnendes hervorhebt: es wird sich darum handeln, den Werth, welchen er in der That darauf legt, richtig abzuschätzen.

Auch den zweiten Gesichtspunkt, welchen Schwegler mit dieser Successions-Ordnung verbunden wissen will, werden wir nicht in Hegesipp's Darstellung begründet erkennen können: Hegesipp habe die Reinheit der Lehre [127]) durch die Erbschaft

---

[125]) Euseb. h. e. II, 23. 3; siehe Anm. 5. — III, 20. 1; siehe Anm. 42. — III, 32. 6; siehe Anm. 107. — IV, 22. 4; siehe Anm. 100.

[126]) Hegesipp bei Euseb. h. e. III, 32. 3: »*ἀπὸ τούτων δηλαδὴ τῶν αἱρετικῶν κατηγοροῦσί τινες Συμεῶνος τοῦ Κλωπᾶ, ὡς ὄντος ἀπὸ Δαβὶδ καὶ Χριστιανοῦ, καὶ οὕτω μαρτυρεῖ ἐτῶν ὢν ἑκατὸν εἴκοσιν ἐπὶ Τραιανοῦ Καίσαρος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ.*« *φησὶ δὲ ὁ αὐτός, ὡς ἄρα καὶ τοὺς κατηγόρους αὐτοῦ ζητουμένων τότε τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς Ἰουδαίων φυλῆς, ὡςὰν ἐξ αὐτῆς ὄντας ἁλῶναι συνέβη.*

[127]) Schwegler (l. c. p. 350) zieht an den *ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτη-*

des Bluts, durch eine ununterbrochene Kette des persönlichen, wenn auch äusserlichsten und ungeistigsten Zusammenhangs, in welchem die Kirchenvorsteher mit Christus gestanden hätten, am besten gewahrt gefunden. Er beruft sich zum Beweis dieser Behauptung auf das bereits erwähnte Wort Hegesipp's von der Jungfräulichkeit der Kirche. Dort soll Hegesipp gesagt haben: „deshalb, weil wiederum ein Verwandter des Herrn war zum Bischof erwählt worden, nannte man die Kirche eine Jungfrau; denn noch war sie nicht durch leeres Gerede verderbt" [128]). Angenommen nun, Hegesipp habe seine Bemerkung so verstanden wissen wollen, so würde gleich der nächste Satz: „es fängt aber Thebouthis an, sie zu verderben, weil er nicht zum Bischof gewählt war", nur unter einer Bedingung, deren Unzulässigkeit bereits erhärtet ist (p. 65—67), mit der ersteren Aussage vereint werden können, daß nämlich Thebouthis nach dem Tode Simeon's erst aufgetreten. Da nun aber Thebouthis gleichzeitig mit Simeon's Episkopat auftrat, so würde Hegesipp, wenn er in dem ersten Satz hätte behaupten wollen, daß die Kirche deshalb eine Jungfrau als eine von Häresien unbefleckte genannt sei, weil wiederum ein Verwandter des Herrn zum Bischof erwählt worden, durch seine eigene weitere Bemerkung die Thorheit solcher Theorie selbst auf das schlagendste erwiesen haben. Somit nöthigt uns der Zusammenhang, *διὰ τοῦτο* nicht auf das Vorangehende, sondern auf das Folgende zu beziehen; der Zusatz erklärt die Benennung „Jungfrau"; wie Rufin übersetzt: propterea autem tunc ecclesia virgo vocabatur, quia nondum fuerat adulterini verbi subreptione corrupta. Valesius will *μέχρι* für *διὰ* lesen, indem er auf jenes *μέχρι τῶν τότε χρόνων* in der Umschreibung des Eusebius sich beruft. Wenngleich hierdurch der unzweifelhaft richtige Sinn hergestellt wird, so ist diese Aenderung, weil keine handschriftliche Variante vorliegt, wohl zu gewagt, auch nicht durchaus geboten. Denn bei richtiger Betonung erscheint die Construction,

---

ρίου κηρύγματος, darüber siehe p. 67 ff.; die *ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, darüber siehe Anm. 1. Es sind Beides Ausdrücke des Eusebius.

[128]) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 4; siehe Anm. 100.

wenn auch etwas hart, doch nicht unverständlich: „Deshalb nannte man die Kirche eine Jungfrau, noch war sie nämlich nicht durch leeres Gerede verderbt; es beginnt aber nun Thebouthis zu verderben, weil er nicht Bischof geworden war."

Was denn nun aber den Werth, welchen Hegesipp nach seinen eigenen Aeusserungen auf die Verwandtschaft mit dem Herrn legt, betrifft, so fasst Schwegler auch im Uebrigen Hegesipp's Worte nicht richtig auf. „Vorzugsweise als der Bruder des Herrn", sagt er, „ist Jakobus für Hegesipp ein Mann von höchster Auctorität. In dieser Eigenschaft, als der nächste Blutsverwandte des Herrn, übernimmt er, wie Hegesipp die Sache darstellt, nach dem Tode Christi die Leitung der Gemeinde zu Jerusalem, wobei ihm die übrigen Apostel gleichsam als Coadjutoren zur Seite stehen." Zu solcher Ausdeutung geben Hegesipp's einfache Worte keine Veranlassung: es übernimmt aber die Leitung der Kirche mit den Aposteln der Bruder des Herrn, Jakobus, der von Allen der Gerechte genannt wurde von den Tagen des Herrn bis auch auf unsere Zeiten [129]). Mit Recht betont Rothe [130]), daß Hegesipp gerade hier durch die vorsichtige Art, wie er sich über die Stellung Jakobi in Jerusalem ausdrückt, als der glaubwürdige Berichterstatter von den späteren Uebertreibungen sich unterscheidet. Jene verschiedene Rangstellung des Jakobus und der Apostel ist von Hegesipp nicht angedeutet, auch nicht die Meinung, als habe er an Stelle Jesu mit den Aposteln die Leitung der Gesammtgemeinde empfangen (Ritschl l. c. p. 416). Endlich soll doch offenbar weniger Jakobi Eigenschaft, Bruder des Herrn zu sein, als vielmehr seine allgeehrte Gerechtigkeit als die Basis seiner einflußreichen Stellung bezeichnet werden: *ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου* ist einfach näher bestimmende Apposition, dagegen bei der Schilderung seiner Gerechtigkeit wird ausführlich verweilt. — Aehnlich verhält es sich nun auch mit der Erwählung Simeon's. Schwegler sagt: „Um dergleichen Eigenschaft willen, als der nunmehr nächste Anverwandte Christi, wird nach dem Tode des Jakobus der Sohn des Oheims Christi, Simeon, als

[129]) Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23. 3; siehe Anm. 5.

[130]) Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, p. 271.

Bischof bestellt." Augenscheinlich ist in der Darstellung, welche Hegesipp von seiner Wahl gibt, seine Verwandtschaft mit dem Herrn als Motiv seiner Erwählung genannt, aber entschieden nicht in dem Sinne des „nunmehr nächsten Anverwandten" als des Successionsberechtigten. „Und nachdem Jakobus der Gerechte um desselben Grundes wie der Herr willen — nämlich der Feindschaft der Juden — den Zeugentod gestorben war, wird dessen Oheims Sohn, Simeon, Klopas' Sohn, wiederum zum Bischof bestellt, den Alle, weil er der zweite Verwandte des Herrn war, vorzogen" [131]). Es ist also gar nicht davon die Rede, als ob die Wahl vorweg entschieden gewesen wäre, sondern Simeon's Verwandtschaft mit dem Herrn gibt den schliesslichen Ausschlag für ihn, und Thebouthis wird übergangen. Darin würde aber doch nur erst dann eine tadelnswerthe Rücksichtnahme auf zufällige Aeusserlichkeiten liegen, wenn nun Simeon nach seinen sonstigen Eigenschaften der Unwürdigere gewesen wäre. Allein nach Dem, was Hegesipp von ihm und von Thebouthis weiter berichtet, kann man nur urtheilen, daß die Gemeinde den rechten Mann erwählt hat. Während Thebouthis eine Secte stiftet, bezeugt Simeon im höchsten Alter noch durch einen standhaften Tod, der Alle, selbst seine Richter, zur Bewunderung hinreisst, die Wahrheit und Kraft des christlichen Glaubens. Hätte man unwürdige Persönlichkeiten wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Herrn vorziehen wollen, so würde darin allerdings ein „Kennen des Herrn nach dem Fleisch" sich geäussert haben, welches dem echten Glauben fremd ist. Allein daß die Urgemeinde, zumal je mehr die Zahl Derer, welche noch mit dem Heilande selbst gewandelt waren, sich lichtete, mit besonderer Achtung auf Diejenigen schaute, welche leibliche Verwandte ihres Herrn waren, das ist sehr begreiflich nicht blos und keineswegs specifisch-judaisirend; wir würden uns vielmehr wundern, wenn dieser Zug einer so natürlich-menschlichen Pietät gefehlt hätte. Und Hegesipp selbst ist Zeuge dafür, daß es nicht allein das äussere Band leiblicher Verwandtschaft mit dem Herrn war, welches jenen Männern eine ausgezeichnete

---

131) Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22. 4; siehe Anm. 100.

Stellung in der Gemeinde gab, daß vielmehr andere Eigenschaften hinzukommen mussten. Er berichtet Nichts davon, daß jene Enkel Juda's, ehe sie vor Domitian gerufen wurden, irgendwie etwas Besonderes gewesen wären in der Kirche. Als sie aber nun zurückkehren, nachdem sie ehrenvoll das Martyrium bestanden und vor dem Kaiser Zeugniß ihres Glaubens abgelegt haben, da „gehen sie der ganzen Kirche voran als Märtyrer und Verwandte des Herrn“ [132]). Die Bewährung ihrer Frömmigkeit ist es erst, welche ihnen die Anerkennung und Achtung der gesammten Kirche erwarb.

Haben wir somit, soweit es denn noch möglich ist, die innere Stellung, welche Hegesipp gegenüber der Spaltung und Einheit der Kirche einnahm, nach seinen authentischen Aeusserungen zu charakterisiren versucht, so bleibt uns noch übrig auf seine Reise und sein Werk einen Blick zu werfen. Erstere soll nach Vieler Meinung im Interesse jener Stellung gemacht sein; daß sein Werk aus eben dieser seiner Gesinnung hervorgegangen, werden wir wahrscheinlich zu machen haben.

Seine Bedeutung in der Kirchengeschichte verdankt Hegesipp hauptsächlich seiner Reise nach Rom und dem Urtheil, welches er gleichsam als Resultat derselben überliefert, daß es in jeder Stadt so stehe, wie das Gesetz befiehlt und die Propheten und der Herr. Man bezieht dasselbe auf mehr Städte als die im Context genannten, Korinth und Rom; indem man zum Theil seiner Reise bestimmte Tendenzen der Nachforschung unterlegt, sucht man festzusetzen, was er wohl für Dasjenige gehalten habe, das von dem Gesetz, den Propheten und dem Herrn geboten werde, und macht dann den, wie es scheint unangreifbaren, Schluß, daß mit dieser seiner Anschauungsweise die meisten der damaligen Gemeinden harmonirt hätten. Diejenigen welche ihn der ebionitischen Richtung zuzählen, finden demgemäß noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die judaistischen Tendenzen in entschiedener Vorherrschaft, was doch dem anderweitig zu gewinnenden Geschichtsbild nicht entspricht, auf jeden Fall aber die bestimmte Versicherung des gleichzeitigen Justin

[132]) Euseb. h. e. III, 32. 6; siehe Anm. 107.

gegen sich hat, daß zu seiner Zeit die Christen aus den Heiden zahlreicher und aufrichtiger gewesen seien als die aus den Juden [133]). Andere wiederum betonen dieses Zeugniß im Sinne einer Harmonie und Einigkeit unter den Gemeinden sammt ihren Vorstehern auch in Bezug auf Lehrsätze und Bräuche, welche nach den übrigen Schriftdenkmalen des zweiten Jahrhunderts entschieden nicht vorhanden war. Und wie sich nun auch das Urtheil über Hegesipp und seine Denkart verschieden modificirt, so ist man im Allgemeinen immer geneigt, von diesem auf die Gesammt-Ueberzeugung der damaligen Christenheit zu schliessen. Nachdem wir selbst, soweit uns Dies denn gelungen ist, ein bestimmtes Urtheil über Hegesipp gewonnen haben, werden wir zunächst die Frage erörtern, inwiefern im Allgemeinen der erwähnte Schluß berechtigt ist.

Das Fragment, welches Hegesipp's Mittheilung über seine Reise nach Rom enthält, führt Eusebius folgendermaßen ein: „Hegesipp erzählt, daß er auf seiner Reise nach Rom mit sehr vielen Bischöfen zusammengekommen sei und von Allen dieselbe Lehre gehört habe. Man mag ihn aber selbst hören, wie er nach einigen Bemerkungen über den Brief des Clemens an die Korinther Folgendes hinzusetzt: „Und es blieb die Gemeinde der Korinther im rechten Glauben bis auf Primus' Episkopat; ich besuchte sie auf meiner Seefahrt nach Rom und hielt mich einige Zeit dort auf, während welcher ich mit ihnen mich im rechten Glauben erquickte. Als ich nach Rom gekommen war, machte ich ein Verzeichniß der Bischöfe bis auf Aniket, dessen Diakon Eleutherus war. Und auf Aniket folgt Soter, auf diesen Eleutherus. In jeder Succession aber und in jeder Stadt steht es so, wie das Gesetz befiehlt und die Propheten und der Herr" [134]). Schon Rufin fand in diesen Worten nicht Das ausgedrückt, was Eusebius als ihren Inhalt angibt, und fügt deshalb seiner Uebersetzung das Nöthige bei: sed in omnibus istis ordinationibus et in caeteris, quas per reliquas urbes videram, ita omnia habebantur, sicut etc. Dieser Auffassung folgen die Neueren. Da nun aber Hegesipp

---

[133]) Just. Apol. I, 53.

[134]) Euseb. h. e. IV, 22. 1—3; siehe Anm. 10.

mit keinem Worte andeutet, daß er noch mehr Gemeinden als die römische und korinthische im Auge gehabt habe, so erscheint es willkürlich, seiner Aussage eine weitere Beziehung unterzulegen. Eine andere Stelle, welche etwa dazu berechtigte, kann Eusebius nicht gekannt haben, da er ja gar Nichts weiter durch die Anführung belegen wollte, als daß Hegesipp von sehr vielen Bischöfen dieselbe Lehre gehört habe, und er die zutreffenden Worte doch gewiß nicht übergangen hätte. Man wird deshalb das im letzten Satz enthaltene Urtheil nur auf Korinth und Rom beziehen können, was der Sprachgebrauch von ἕκαστος keineswegs verbietet. Stephanus (lex. gr. s. v.) gibt an, daß ἕκαστος auch von nur Zweien für ἑκάτερος gesagt werde. Als Beleg wird der Commentar des Eustathius zu Dionysius' Periegese angeführt; die Verse 400 ff. derselben lauten:

— ἐρείδεται Ἕλλαδος ἀρχή,
πολλὸν ἀνερχομένη, δισσῇ ζωσθεῖσα θαλάσσῃ,
Αἰγαίῃ Σικελῇ τ'· ἄνεμον δὲ τοὶ ἔλλαχ' ἑκάστη· —

Eustath bemerkt dazu: „Man beachte, daß er, obgleich er wegen der beiden Meere, des ägäischen und des sicilischen, hätte ἑκατέρα sagen sollen, dennoch ἑκάστη gesagt hat, was gewöhnlich von Mehreren gebraucht wird. Er thut Dies auch noch im Folgenden und findet sich Dasselbe ebenfalls bei Hermogenes." Das Gleiche wiederholt sich im 929. Vers, nur hier vom persischen und arabischen Meere gesagt, und Eustath bemerkt: er habe wohl des Metrums wegen ἑκάστη statt ἑκατέρα vorgezogen. Stephanus setzt hinzu, daß sich Beispiele derselben Licenz auch bei Homer finden, wo im Anfang des dritten Buches der Iliade mit ἕκαστος die Troer und Achäer, IX, 180 u. 656 Ajas und Odysseus einander gegenübergestellt werden; und bei Dionysius von Halikarnaß, der in den römischen Alterthümern III, 2 ἐξ ἑκάστης πόλεως von Rom und Albalonga sagt, ebenso VI, 42 von den beiden römischen Consuln ἕκαστος. Endlich heisst es auch bei Epiph. haer. LXVI, 25 von den beiden manichäischen Göttern: ἀνὰ μέρους ἑκάστου τὰ ἴδια ἔχοντες. — Somit wird es, abgesehen davon, daß Hegesipp auf einer Seereise von Palästina muthmaßlich gar nicht mehr Städte als Korinth berührt hat,

wohl feststehen, daß er hier nur von Rom und Korinth geredet hat. Eusebius aber macht augenscheinlich in derselben Tendenz, in welcher wir ihn schon einmal Mehr haben in Hegesipp's Worten finden sehen, als Derselbe gesagt hatte, von diesem Zeugniß einen ausgedehnteren Gebrauch. Gleicherweise befangen referirt er auch den Inhalt nicht genau. *ὀρθὸς λόγος* und *διδασκαλία* decken sich keineswegs, zumal aber ist *οὕτως ἔχειν, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* nicht gleich dem *τὴν αὐτὴν διδασκαλίαν ἔχειν*. Der zweite Ausdruck ist dem Bewusstsein einer späteren Zeit entsprungen, in welcher die dialektische Auseinanderlegung des christlichen Glaubens bereits weitere Fortschritte gemacht hatte, nun aber auch das Hauptgewicht auf dieselbe zu fallen schien. Da kam es darauf an, die orthodoxe Kirchenlehre zu bekennen, während früher der fromme, hingebende Glaube an den Sünderheiland selbst allein die Zugehörigkeit zur Kirche begründete. Demgemäß sucht Eusebius, und nach ihm Viele, in Hegesipp's Worten ein Zeugniß für die Einstimmigkeit, welche frühe in Bezug auf die katholische Kirchenlehre geherrscht habe. Dasselbe liegt so wenig in denselben, als es glaubwürdig sein könnte. Der ausgeprägtere kirchliche Lehrbegriff hat nur allmählich in innerer Geistesarbeit und im Kampf gegen Häresien sich entwickelt; die Unterscheidung selbst schwankte noch sehr im zweiten Jahrhundert, ja auch später, daß man z. B. bis auf den heutigen Tag den montanistischen Tertullian nicht durchaus von dem katholischen zu unterscheiden im Stande ist. Anfangs arbeiteten und rangen die bedeutenden christlichen Männer mehr selbständig, und, wie sie weniger Gelegenheit noch und Veranlassung zu gegenseitigem Austausch hatten, so herrschte auch darum keineswegs vollkommene Harmonie unter ihnen; der gemeinsame Boden aber, auf welchem sie standen, und das Band, welches sie einte, war die persönliche Hingabe an Jesum von Nazareth. Dieser Glaube erzeigte sich kräftig und wirksam in dem Leben der christlichen Gemeinde, und seinen Zeugnissen eben ging Hegesipp nach. Auf die christliche Frömmigkeit war Hegesipp's Augenmerk gerichtet, und daß diese in einer dem Geiste des Christenthums nach seinem Dafürhalten entsprechenden Weise in der römischen wie

in der korinthischen Gemeinde gepflegt wurde und kräftig war, das ist seines Zeugnisses Inhalt. Wie wir gesehen haben, daß er selbst in dem einfachen urchristlichen Glauben stand, welcher, wenn auch ohne bestimmte Lehrformen, alle Elemente der Wahrheit in sich schloß, so ist auch Das wonach er fragt in den Gemeinden, nicht ob gelehrt werde nach dem Gesetz u. s. w., sondern ob man also lebe. In zweiter Reihe liegt in dieser seiner Bezeugung dann natürlich auch, daß die Grundwahrheiten des Urchristenthums in jenen Gemeinden bewahrt und bekannt seien und daß nicht eitles Gerede noch irgendwelche Meinungen dort herrschend waren, welche jene wesentlich schädigten. Wenn Credner endlich (l. c. p. 77 f.) zwar auch einen milden und conciliatorischen Sinn in den Worten, um welche es sich handelt, ausgedrückt findet, aber zugleich die augenscheinliche Rücksicht auf Veränderungen, die damals im kirchlichen Princip eingetreten seien, so können wir ihm darin nicht zustimmen. Solche Rücksicht scheint vielmehr nur von einem vorher bestimmten Urtheil darin gelesen werden zu können, ein unbefangenes Auge gerade die Bezeugung der sich stets gleich gebliebenen und gleich bleibenden christlichen Gesinnung jener beiden Gemeinden anerkennen zu müssen. Nicht mit Unrecht dagegen weist Credner an demselben Orte darauf hin, daß in den sonntäglichen Versammlungen der korinthischen Gemeinde, mit welcher Hegesipp sich einig wusste im Glauben, der Brief des römischen Clemens, welcher Paulus so hoch stellt, vorgelesen wurde (Euseb. 4, 23). Auf die Aeusserungen Hegesipp's selbst über jenen Brief können wir jedoch mit Baur (Zeller's Jahrbücher III, p. 571) für die Entscheidung der Frage nach seinen persönlichen Ansichten kein Gewicht legen.

Was die eigentliche Veranlassung dieser Reise betrifft, so ergibt sich schon aus dem Bisherigen, daß wir Baur nicht zustimmen können, wenn er meint, Hegesipp habe wie ein Vertreter der judenchristlichen Parte auswärtige Gemeinden bereist [135]). Hegesipp gehörte dieser Partei nach unserem Urtheil nicht an. Schwegler hält dafür, Hegesipp habe seine Reise tendenzmäßig im Interesse

---

[135]) Die drei ersten christlichen Jahrhunderte, p. 84 f. — Vergl. oben p. 22.

der Tradition veranstaltet, er habe sich mit den Bischöfen aller Bischofssitze, die er besucht, in Verbindung gesetzt, um sich von der Uebereinstimmung der kirchlichen Ueberlieferung auf allen Punkten der christlichen Welt zu überzeugen. Auch ihm können wir, abgesehen von Dem, was im Einzelnen von seinen Behauptungen von uns angefochten ist, nicht beistimmen: weder nach der Art, wie Eusebius noch wie Hegesipp selbst seine Reise erwähnt, scheint sie von einer so bestimmten Tendenz geleitet gewesen zu sein. Hegesipp erwähnt sie in dem Fragmente seines Werkes, welchem allein wir die Kunde von ihr verdanken, nur sehr beiläufig, und daß er überhaupt nicht viel Mehr von derselben erzählt hat, scheint dadurch bezeugt zu werden, daß Eusebius, wie es scheint, ihren Ausgangspunkt nicht kennt [136]). Von dem Brief des römischen Clemens und der Veranlassung desselben scheint Hegesipp ausführlicher gehandelt zu haben [137]). Dadurch war er auf die römische sowohl wie die korinthische Gemeinde geführt: mit Rücksicht auf den Zwiespalt, der damals in dieser geherrscht hatte, und die christliche Hülfe, welche ihr jene geleistet, lag es nicht fern, auf persönliche Bekanntschaft gestützt, zu bezeugen, daß in beiden Gemeinden die echt christliche Frömmigkeit sich forterhalten habe. Ob nun auch so oder ähnlich der Zusammenhang gewesen sein mag, es ist jedenfalls kein bestimmtes Motiv angedeutet, welches Hegesipp nach Korinth und Rom geführt und hier, wie es scheint, bis an seinen Tod festgehalten hat. Der längere Aufenthalt, welchen Hegesipp auf der Zwischenstation Korinth macht, erscheint nach dem Context weniger als ein vorher beabsichtigter denn als ein durch die Anziehungskraft der brüderlichen Glaubensgemeinschaft und Gastfreiheit hervorgerufener und verlängerter. Wie Gastfreiheit überhaupt die Gemeinden jener Zeit auszeichnete und jeder fremde Bruder aller Orten freundlich beherbergt wurde, so stellte

---

[136]) Euseb. h. e. IV, 22. 1: *ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης.*

[137]) Euseb. h. e. III, 16: *καὶ ὅτι γε κατὰ τὸν δηλούμενον (Κλήμεντα) τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως, ἀξιόχρεως μάρτυς ὁ Ἡγήσιππος.* Cfr. Euseb. h. e. IV, 22. 1: *ἀκοῦσαί γέ τοι πάρεστι μετά τινα περὶ τῆς τοῦ Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα ἐπιλέγοντος ταῦτα· καὶ ἐπέμεινεν κ. τ. λ.*; siehe Anm. 10.

der korinthischen insonderheit schon jener Brief des römischen Clemens ein ehrenvolles Zeugniß in dieser Hinsicht aus [138]). Und daß Hegesipp Rom als seinen Aufenthaltsort erwählte, wenn ihm aus irgendwelchem Grunde das Verbleiben in seiner Heimath nicht zusagte oder nicht möglich war, Das darf um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht Wunder nehmen. Rom war bereits einer der Hauptcentralpunkte des christlichen Lebens. Von jeher hatte die römische Gemeinde die fremden Glaubensgenossen, welche nach der kaiserlichen Residenz und dem Mittelpunkt des Reiches zahlreicher als anderswohin gezogen wurden, freundlich aufgenommen, wie Hegesipp's jüngerer Zeitgenosse, der korinthische Bischof Dionysius ausdrücklich bezeugt [139]); aus allen Gegenden wurden neue Elemente christlichen Lebens in sie hineingetragen. Sie wuchs rasch an Zahl ihrer Glieder, wie an Reichthum und Ansehen. Die verschiedensten Leute kamen deshalb aus den verschiedensten Gründen in Rom zusammen. Gleichzeitig etwa mit Hegesipp finden wir dort den samaritanischen Philosophen Justin und seinen Schüler, den Syrer Tatian; der Syrer Cerdon rechnete sich bald zur Gemeinde, bald verbreitete er Irrlehren. Unter Aniket's Vorgänger war Markion dahin gekommen, und unter Aniket begegnen wir dort Polykarp von Smyrna. Vielleicht daß Hegesipp nach dem jüdischen Kriege in Palästina sich nicht mehr wohl fühlte, wenn er dorther stammte; oder daß es ihn sonst drängte die angesehene Gemeinde kennen zu lernen und unter ihr zu wohnen, — wir können ein bestimmtes veranlassendes Motiv nicht mehr angeben. Aber auch ohne dies kann diese Reise nichts Auffälliges haben.

Es bleibt uns noch übrig, das Werk Hegesipp's selbst näher in's Auge zu fassen. Er selbst nennt es *ὑπομνήματα* [140]), Denkwürdigkeiten, Commentarien. Dasselbe umfasste fünf Bücher [141]). Ueber seinen Inhalt drückt sich Eusebius folgendermaßen aus: „In fünf Büchern berichtete er die irrthumslose

[138]) Clem. Rom. ad Korinth. I, 1.

[139]) Dionys. Korinth. bei Euseb. h. e. IV, 23. 10.

[140]) Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23. 8; siehe Anm. 5.

[141]) Euseb. h. e. IV, 8. 2; siehe Anm. 1.

Ueberlieferung der apostolischen Verkündigung im einfachsten Stil" [142]); Hieronymus sagt: „Hegesipp hat, indem er alle kirchlichen Ereignisse vom Leiden des Herrn bis auf seine Zeit zusammenstellte, in einfachem Stil fünf Bücher verfasst, um auch die Sprache Derer wiederzugeben, deren Leben er nachstrebte" [143]). Hieronymus' Aeusserungen haben, da er vollständig von Eusebius abhängig ist und Hegesipp's Werk selber nicht vor sich hatte, nur den Werth, daß sie anzeigen, welchen Eindruck er von den bei Eusebius zerstreuten Fragmenten erhielt. Augenscheinlich wusste er nicht recht Etwas damit anzufangen und vermuthet, daß das Werk eine Kirchengeschichte vom Tode des Herrn an gewesen sei. Nach Hieronymus citirt man häufiger Hegesipp's Werk als *ὑπομνήματα τῶν ἐκκλησιαστικῶν*. Das Chronicon Paschale dagegen sagt von ihm: *περὶ τῶν Ἀποστόλων μεγάλως συγγραψάμενος*. Heutigen Tages pflegt Hegesipp der älteste Kirchenhistoriker genannt zu werden. Allein sein Werk für eine wirkliche Kirchengeschichte zu halten, scheint doch der Mangel an chronologischer Ordnung zu verbieten, welchen wir in demselben finden, worauf auch Weizsäcker (l. c.) aufmerksam macht. Erst im fünften Buche wird sowohl die Uebernahme der Kirchenleitung durch Jakobus [144]), als auch sein Tod erzählt; und Eusebius bemerkt ausdrücklich, daß er Das, was er dem Hegesipp entnommen, an der gehörigen Stelle und zur gehörigen Zeit eingefügt habe [145]). So zählt Eusebius ihn vielmehr, wie ebenfalls Weizsäcker betont, zu den Vorkämpfern der Wahrheit, welche nicht allein

---

[142]) Ibid.; siehe Anm. 1. Gegen Schwegler ist zu erwähnen, daß Eusebius *τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* durch keine Wendung als dem Hegesipp entlehnt andeutet; vgl. Anm. 127.

[143]) Hieron. de vir. ill. XXII: Hegesippus omnium a passione domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum texens historiam multaque ad utilitatem legentium pertinentia hic inde congregans, quinque libros composuit sermone simplici, ut quorum vitam sectaretur dicendi quoque exprimeret characterem.

[144]) Euseb. h. e. II, 23. 3; siehe Anm. 5.

[145]) Euseb. h. e. IV, 22. 8: *καὶ ἕτερα δὲ πλεῖστα γράφει, ὧν ἐκ μέρους ἤδη πρότερον ἐμνημονεύσαμεν, οἰκείως τοῖς καιροῖς τὰς ἱστορίας παραθέμενοι.*

durch mündliche Ermahnungen, sondern auch durch schriftliche Beweisführung gegen die gottlosen Häresen stritten [146]). Beziehungen nun sowohl auf die Häresen als auf den rechten Glauben, sei es in den Erzählungen von Solchen, die ihn bewährt haben, oder in dem Bericht von der Reise nach Rom, sind der Art in den erhaltenen Fragmenten vorhanden, daß man unschwer alle unter diesen Gesichtspunkt bringen kann. Auf den Gegensatz gegen den christlichen Glauben beziehen sich die Erwähnung des vergötterten Antinous, offenbar auch die Aufzählung der jüdischen Secten, die Stelle von den christlichen Häresen und das Fragment bei Stephanus Gobarus; auf die Bewährung desselben der Reisebericht, mit welchem die Notiz über den Streit in Korinth und den darauf bezüglichen Brief des römischen Clemens zusammenzuhängen scheint; auf Beides zusammen die Erzählung vom Tode des Jakobus, von den Verwandten des Herrn und vom Martyrium des Simeon [147]).

---

[146]) Euseb. h. e. IV, 8. 1. cfr. 7. 15; siehe Anm. 1.

[147]) Euseb. h. e. IV, 8. 2 (s. Anm. 1); IV, 22. 7 (s. Anm. 34); IV, 22. 5—6 (s. Anm. 100); Steph. Gob. bei Photius Bibl. cod. 232. n. 13 (s. Anm. 57); Euseb. h. e. IV, 22. 2 u. 8 (s. Anm. 10); III, 16 (s. Anm. 137); II, 23. 3 sqq. (s. Anm. 5); III, 20 (s. Anm. 42 u. 46); III, 32. 6 sq. (siehe Anm. 107). — Nach Rothe (l. c. p. 356 sqq.) würde auch die von Eusebius (h. e. III. 11) berichtete Erzählung von einem Convent, den bald nach der Zerstörung Jerusalems die sie überlebenden Apostel und sonstigen unmittelbaren Schüler des Herrn gehalten hätten, dem Werk des Hegesipp entnommen sein. Der Schluß des Capitels, welcher, nachdem von Simeon's, Klopas' Sohn, Einsetzung als Bischofs erzählt ist, hinzufügt: *τὸν γὰρ οὖν Κλωπᾶν ἀδελφὸν τοῦ Ἰωσὴφ ὑπάρχειν Ἡγήσιππος ἱστορεῖ* — führt ihn auf diese Vermuthung, welche dadurch bestärkt wird, daß Eusebius Alles was er über die Verwandten Jesu mittheilt aus Hegesipp entlehnt hat, und hauptsächlich, daß er auch diese Notiz von dem Convent, wie die Erzählung von den Enkeln Juda's, mit *παλαιὸς κατέχει λόγος* einleitet. Daß diese Stelle jedenfalls einem andern Schriftsteller entlehnt sei, werde dadurch evident gemacht, daß Eusebius in seiner Chronik Jakobi Tod in das Jahr 63 setzt; hier aber soll derselbe kurz vor die Zerstörung Jerusalems fallen, wie auch bei Hegesipp erwiesenermaßen (siehe Anm. 5). Baur (Ueber den Ursprung des Episkopats, p. 46) stimmt Dem bei, nur daß er meint, Hegesipp selbst schon habe diese Erzählung nur als Sage berichtet, und daher theile Eusebius sie auch in ähnlicher Weise mit, ohne ihn — was er ja nicht gekonnt — als Gewährsmann aus-

Wenn wir diese zahlreichen geschichtlichen Bezüge mit den erwähnten beiden Aeusserungen des Eusebius zusammenhalten, so dürfte die Annahme wahrscheinlich erscheinen, daß Hegesipp's Werk weniger eine förmliche Geschichte der christlichen Kirche als vielmehr Denkwürdigkeiten der Ueberlieferung der apostolischen Predigt mit apologetisch-polemischer Tendenz zu nennen sei [148]). Will man noch zu dem authentischen Titel ὑπομνήματα eine nähere Bezeichnung hinzufügen, so hält man sich wohl richtiger an Eusebius als an Hieronymus, also sagt etwa: ὑπομνήματα τῆς παραδόσεως τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. Der auf den ersten Anschein vorwiegend historische Charakter der von Eusebius aufbewahrten Fragmente erklärt sich leicht daraus, daß Diesen als Geschichtsforscher besonders die Nachrichten über die Schicksale der christlichen Gemeinde und ihrer Häupter interessirten, welche er darin fand. Und eben auf den Umstand, daß diese Schrift nur in Fragmenten bei Eusebius vorhanden ist, darf man wohl auch zur Unterstützung der Behauptung hinweisen, daß dieselbe nicht vorwiegend geschichtlicher Natur gewesen. Ein historisches Werk über diese erste Periode der Kirche, von einem Manne verfasst, der zum Theil aus den unmittelbarsten Quellen hatte schöpfen können, würde sicherlich großes Interesse gefunden haben und wäre zahl-

---

drücklich zu nennen. Letztere Combination erscheint jedenfalls allzu künstlich, um so mehr, als doch gegen die Vermuthung überhaupt, Eusebius stütze sich auch hier auf Hegesipp, gegründete Bedenken sich erheben. Was hätte ihn etwa gehindert in irgendeiner Form seine Quelle anzudeuten, was er auch III, 20 nicht unterlässt? Würde er nicht am Schluß ὁ αὐτὸς Ἡγήσιππος geschrieben haben, wie III, 32. 7. u. IV. 22. 7, wenn er dessen Werk Mehr als die bestimmt hervorgehobene Angabe verdankt hätte? Und wenn er ihn als Gewährsmann für die Verwandtschaft nennt, warum dann nicht auch für die ganze Erzählung oder Sage? Endlich aber überliefert Eusebius selbst an einer ganz andern Stelle (h. e. IV, 22. 4) diejenige Darstellung jener Wahl, welche Hegesipp in seinem Werke gibt (siehe Anm. 100). Zwar widerspricht sie der fraglichen Erzählung nicht direct, aber doch fehlt ihr das charakteristische Moment derselben, daß nämlich zum Zweck der Wahl eine aussergewöhnlich feierliche Versammlung gehalten wird. Demgemäß halten wir diesen Bericht nicht für ein Fragment des Werks, welches zu prüfen unsere Aufgabe ist.

[148]) Aehnlich Weizsäcker l. c. Die Muthmaßung, daß das Werk viel-

reich vervielfältigt worden. Allein ein Werk von der bezeichneten Art erschien von weit geringerer Bedeutung, da die meisten erhaltenen Schriften des zweiten Jahrhunderts einen ähnlichen Charakter trugen und dasselbe, wenn es in häresiologischer Beziehung Eigenthümliches beibrachte, zweifelsohne in die späteren häresiologischen Sammelwerke mit verarbeitet war. — Gegen die aufgestellte Meinung darf man nicht betonen, daß Hegesipp doch augenscheinlich mit historischem Interesse die Succession der Bischöfe von Rom wie von Jerusalem verfolgt. Wenn wir uns an die früher gefundenen Resultate erinnern, so erkennen wir auch hierin weniger den Geschichtsforscher als den Apologeten und Polemiker. Die Folge der Bischöfe hat ihm den Werth, daß er durch ihre Continuität und Harmonie das neu aufgekommene eitle Gerede als nicht urchristlich, die Ueberlieferung des echten Glaubens dagegen als unmittelbar von den Aposteln herstammend bewähren kann. Wenn wir somit der Ueberzeugung sind, daß es nicht das rein historische Interesse war, aus welchem sein Werk entstand, so ist damit aber keineswegs die Voraussetzung ausgesprochen, daß seine Mittheilungen als eine weniger glaubhafte und getrübte Quelle müssten angesehen werden. Wir haben vielmehr öfter im Lauf unseres Weges ihn von diesem Vorwurf gerechtfertigt werden und niemals der Unglaubwürdigkeit verdächtig gesehen, so daß auch nach dieser Seite hin das Resultat der Beschäftigung mit den erhaltenen Fragmenten seines Werks, welches nicht nur durch seinen Stil, sondern auch durch den Geist, von welchem es getragen ist, an die Zeiten des Urchristenthums erinnert, nur das beste Vorurtheil der Zuverlässigkeit wird sein können.

Demnach, wenn wir uns auch nicht haben überzeugen können, daß Hegesipp durch Tendenz und Absicht seiner Reise irgendwie handelnd in die Bewegungen seiner Zeit sich hat hineinstellen wollen, so sehen wir doch sein Werk der unmittelbaren Theilnahme entsprungen, mit welcher er das Geschick der Kirche verfolgte. Seinen Glauben haben wir als den echten und einfachen

---

leicht ein Reisebericht gewesen, wird noch evidenter durch das von uns über die Tragweite der Erzählung Hegesipp's von seiner Reise Aufgestellte als nicht wahrscheinlich erwiesen.

urchristlichen erkannt; auch darin zeigt er sich von dem urchristlichen Geiste beseelt, daß er in herzlicher Liebe den Brüdern dienen und helfen will mit der Gabe, die er empfangen hat. Die Vorurtheile seiner Nationalität hatte er überwunden und in hingebendem Glauben an Jesum von Nazareth, den Heiland sowohl der Juden als der Griechen, seinen Lebensgrund gefunden. Je mehr die Bande sich lösten, welche ihn mit seinem Volk verknüpften, um so inniger schloß er sich an die Gemeinschaft seiner christlichen Brüder an. Er arbeitete für die Einheit der Kirche und bekämpfte Diejenigen, welche sie zu schädigen und zu zerreissen unternahmen. Die Bedeutung freilich haben wir uns nicht berechtigt gefunden ihm zuzuschreiben, daß seine Denkart gleichsam der Gradmesser wäre für den Charakter der Christlichkeit seiner Zeit; aber dieser scheinbare Verlust gilt uns nicht Viel. Auch ohne dieses „gleichzeitige Zeugniß“ vermögen wir ein Bild von der christlichen Kirche des zweiten Jahrhunderts zu gewinnen; und in solchem Bilde ist allerdings die Erscheinung eines Mannes von hohem Werth, welcher, den ebionitischen und gnostischen Tendenzen abgeneigt, aus judenchristlichem Kreise hervorgegangen, in unmittelbarer Innigkeit und Fülle jenen Glauben der apostolischen Zeit aufweist, dessen einfache Aussagen den ganzen Reichthum des christlichen Inhalts beschliessen, dessen lebendige Kraft den persönlichen Mittelpunkt, Jesum Christum, erfasst hat und von hier aus das ganze Leben gestaltet; — und ein so freundlicher wie wichtiger Zug ist es uns, daß ein Christ aus der entlegenen Provinz bei den Christen der Handelsmetropole und der Welthauptstadt heimisch und vertraut werden konnte. Das — aber auch nicht Mehr — bezeugt Hegesipp, daß trotz der heftigen Gegensätze, welche die Einheit aufzuheben drohen, trotz der mannichfachen Abweichungen, welche in Bezug auf einzelne Lehren sowohl wie auf Brauch und Sitte vorhanden sind, die christlichen Gemeinden dennoch nur Eine Kirche bildeten und daß Ein lebendiges Band um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch Alle vereinigte, welche den Namen Jesu bekannten, mochten sie in Rom wohnen oder in Palästina oder in Korinth, keine äussere Einheit der Lehr-Tradition oder der Sitte und Verfassung, sondern die Einigkeit im Geiste.

II.

Das Stipendiatenwesen
in Wittenberg und Jena unter den Ernestinern im 16. Jahrhundert.

Nach archivalischen Quellen[1])

von

Dr. **Otto Kius** in Weimar.

I. In Wittenberg.

Schon ehe Friedrich der Weise, nicht nur auf den Antrag Kaiser Maximilian's I. auf dem Reichstag zu Worms 1495, daß jeder Kurfürst in seinem Lande eine hohe Schule einrichten möchte [2]), sondern hauptsächlich auch aus eigener Liebe zu den Künsten und Wissenschaften, welche durch gelehrte Erziehung geweckt und durch fortdauerndes Studium genährt worden war, die Universität Wittenberg schuf, hatte er in einer ernsten Stunde seines Lebens bereits ein Capital zur Unterstützung der Studien armer Schüler ausgesetzt. Als er nämlich in frommem Drange 1493 die Wallfahrt zum heiligen Grabe antrat, setzte er in seinem zuvor aufgerichteten Testamente fest, „das man Zwey-hundert unnd zehen gülden Reinischer Jerlichs zins angewießen enden Kaufen solle, davon soll mann sechs arme schüler zu Liptzk oder Erffurt Inn der Unniversität eyner Je iglicher Sieben Jare zu studieren Vorlegen mit fünff und dreißig Gülden,

---

[1]) Hauptsächlich nach bisher ungedruckten Quellen des Sachs.-Ernestinischen Gesammt-Archivs in Weimar. Repertor. O. Mm. Rr. etc.

[2]) P. Lambecius in Comment. de Bibl. Caesar. lib. I. f. 31: Hic enim Maximilianus in primis Comitiis anno 1495 Augustae Vangionum sive Wormatiae celebratis sapientissime decrevit, ut Septemviri Electores suâ quisque ditione publicas Scholas sive Academias instituerent. Boekler in Comment. de reb. gest. Saeculi XVI. fol. 275. Ludwig in Dissert. de Differentiis juris Rom. et Germanici, pag. 62. Müller's Reichstags-Theatrum. Jena 1718. Thl. I, S. 463.

dieweil inn Unnsers Bruders unnd Unnsers Fürstenthumen Kein Universitaet aufgericht würdet; wo aber eine Universität in Unnser Landen aufgericht würde, sollen sie alle 6 inn derselben Universität mit gemeltem Gelt zu studieren vorlegt werden auffs mynst 2 Jehre“ [3]).

Was Friedrich der Weise mit Staupitz und anderen gelehrten Männern schon lange erwogen, trat am 18. October 1502 mit Gründung der Universität Wittenberg, welche einen so bedeutenden Antheil an der Reformation und der Wiederherstellung und Verbreitung der Wissenschaften im 16. Jahrhundert gewinnen sollte, in's Leben. Die Kosten der Gründung und Unterhaltung der neuen Universität wurden zunächst unmittelbar aus der kurfürstlichen Casse bestritten, bis im Jahre 1507, als das gesammte Stift Allerheiligen nebst der Kirche und allen Gütern zur Universität geschlagen wurde, hiermit eine Dotirung im jährlichen Betrage von 2561 fl. 1 gr. erfolgte. — Nicht in gleicher Weise wie Kurfürst Friedrich scheint dessen Bruder und Nachfolger Johann der Beständige die Universität Wittenberg begünstigt zu haben, da Luther gleich nach dem Tode des Stifters den Sohn des neuen Kurfürsten schriftlich bat, er möge sich der sinkenden Universität annehmen [4]), von deren Aufhebung sogar sich das Gerücht schon in den letzten Tagen Friedrich's des Weisen verbreitet hatte. Selbst die Auszahlung der Besoldung für die Professoren erfolgte unter Johann nicht pünktlich, so daß auch hierfür die Vermittlung des Sohnes in Anspruch genommen werden musste, indem Rector, Doctores und Magistri sich 1525 bittend an den Kurprinzen wandten, von dessen Wohlwollen für die Universität sie überzeugt waren: er möge Sorge tragen, daß die Docenten ihre Besoldungen ohne Verzug bekämen, sonst möchte S. Ch. G. Universität an geschickten Personen künftiger Zeit nicht geringer Nachtheil entstehen. Sie hätten keinen Vorrath und reichten

[3]) Grohmann, Annalen der Universität Wittenberg. Meissen 1801. Thl. I, S. 4 u. 62 f. — Ueber das Stipendiatenwesen finden sich bei Grohmann vielfache Irrthümer.

[4]) De Wette, Dr. Martin Luther's Briefe. Berlin 1826—28. Thl. II, S. 664 f.

bei ihren vielen Kindern nur kümmerlich von einem Quartale zum anderen. Kurfürst Johann hatte auch der Universität seine Unzufriedenheit zu erkennen gegeben, und die Professoren glaubten, sich des wegen ihnen gemachten Vorwurfs des Unfleisses entschuldigen zu müssen.

Bessere Tage begannen für die Universität mit der Regierung Johann Friedrich's des Großmüthigen, zumal Wittenberg seit Beginn der Reformation eine erhöhte Wichtigkeit und einen weithin erschallenden Ruhm erlangt hatte. Schon waren die Einkünfte der Universität vermehrt, die Besoldungen einzelner Professoren erhöht worden, als Kurfürst Johann Friedrich in Folge der Sequestrationen der Klöster und Stifter in die Lage versetzt wurde, durch weitere Bewilligung aus den wachsenden Fonds der eingezogenen geistlichen Güter seine Liebe zur Wissenschaft und seinen Eifer für Beförderung des Reformationswerks in noch größerem Maße bethätigen zu können. Seit dem Jahre 1536 flossen jährlich zur Fundation der Universität aus dem Klostervermögen 1900 fl., die in halbjährlichen Zahlungen zum leipziger Oster- und Michaelismarkte abgewährt wurden, und zu denen Sachsen 500 fl., Thüringen und Meissen aber je 700 fl. beitrugen. Es lässt sich zwar nicht ermitteln, ob die in dem Testamente Friedrich's des Weisen von 1493 zur Stiftung von Stipendien ausgesetzte Summe noch bei Lebzeiten jenes Kurfürsten zur Auszahlung gekommen ist; doch wurden kurfürstlicherseits „aus dem übrigen Gelde des Stifts" oder aus dem Einkommen der Scholasterei zu Altenburg an arme Studirende Unterstützungen gereicht; auch Kurfürst Johann hatte schon verordnet, „daß armen Knaben, in den kurfürstlichen Landen geboren, von geistlichen Lehen und Präbenden Hülf zu ihrem Studio geschehen soll". Daß einzelne Städte schon damals ihre armen Studirenden unterstützten, erhellt unter Anderem aus verschiedenen Empfehlungsbriefen Luther's an den Rath zu Torgau, zu Rothenburg an der Tauber [5]), an die Senatoren Hier. Ebner und Anton Tucher in Nürnberg. Unter den Privatpersonen, welche in dieser Art von Wohl-

---

[5]) De Wette, Luther's Briefe. Thl. IV, S. 332. 435.

thätigkeit sich auszeichneten, strahlte Frau Dorothea Jörgerin, Christoph Jörgers, eines Edelmanns zu Tollet und Kreusbach in Oberöstreich, Gattin, bei welcher Michael Stiefel Prediger gewesen war, ganz besonders hervor. Für die Reformation hoch begeistert, schrieb sie 1532 an Luther, daß sie Willens sei, 500 fl. an arme Gesellen, die in der heiligen Schrift studiren würden, anzulegen, und dieses Geld zur Austheilung an ihn zu schicken [6]).

In ausgedehnterer Weise sorgte Joh. Friedrich der Großmüthige für mittellose Studirende, indem er durch die Fundation von 1536 verordnete, daß nach dem Absterben der seitherigen Chorales (Chorsänger) an deren Statt arme Studenten, die zum Studio geschickt und sich Armuths halber nicht vermögen zu unterhalten, durch den Rector und die vier Decane aufgenommen und jährlich mit je 25 fl. unterstützt werden sollten.

---

[6]) Luther antwortete hierauf: „— Daß auch eur Schrift meldet und begehret, wie michs am besten dünke, die fünfhundert Gülden, so ihr fürhabt anzulegen an arme Gesellen, so in der heiligen Schrift studiren: hab ich mit Magistro Philippo samt andern meinen guten Herren und Freunden für das beste angesehen, weil es an ein solch nöthig nützlichen Werk soll angeleget werden, daß es auf Zins werde ausgethan, damit es ewig und vielen möchte nützlich seyn. Denn man zwo Personen jährlich mit solchen Zinsen eine gute Hülfe thun kann so lange es gemerkt wird wohl angelegt seyn, welches wir der Universität zu Wittenberg aufzusehen wollen befehlen. — Ich will für meine Person dazu thun das beste, so ich immer mag, und bin froh, daß Gott eur Herz bewegt hat, solch gut Werk in Christo zu bedenken. Denn leider itzt auch bey uns, wo doch Gottes Wort bis zum Ueberdruß reichlich gepredigt wird, solcher Gnad wenig oder gar nichts scheinet, sondern vielmehr das Widerspiel, daß sie ihre arme Pfarrherr schier verhungern lassen: beyde die von Adel, Bauer und Bürger, ist jedermann zu rauben geneigt, mehr denn zu helfen" u. s. w. De Wette, L. Br., Thl. IV, S. 344 f. Und zwei Jahre darauf schrieb L. an Fr. Jörgerin: „Ich füge euch zu wissen, daß Gott Lob euer Almosen sehr wohl angeleget ist, und viel Armen geholfen hat, und noch hilft. Ich habs selbst nicht gewußt, hätte es auch nicht geglaubt, daß in dieser geringen Stadt und armen Schule so viel frommer geschickter Gesellen gewest wären, die durchs Jahr Wasser und Brod gezehret, Frost und Kälte gelitten, auf daß sie in der heiligen Schrift und Gottes Wort möchten studiren, welchen euer Almosen ein großer Labsal und Erquickung ist worden" u. s. w. De Wette, L. Br., Thl. IV, S. 532 f.

Unter diesen Chorsängern sollten jedoch von den armen Studenten, welchen man seither schon aus dem Einkommen der Stiftskirche eine jährliche Unterstützung zu ihrer Unterhaltung gegeben hatte, nicht mehr als zwei sein. Die nächste Rücksicht bei Stiftung der Stipendien war auf die Heranbildung junger Theologen gerichtet, an welchen allenthalben ein Mangel sich fühlbar machte. Von Fürsten und Städten zur Empfehlung junger Geistlichen aufgefordert, sah sich Luther oft ausser Stande den Aufforderungen zu genügen. An den Grafen von Nassau schrieb er schon 1528 klagend [7]): „Denn es auch hie bey uns mangelt, daß wir aus den Dörfern müssen haben und Städte besetzen.“ Dem Herzog Albrecht von Preussen verspricht er (24. August 1531) [8]): „Umb einen Prediger an D. Brismann Statt, in Liefland zu schicken (wie E. F. G. begehren), will ich mich mit Fleiß umbthun; denn mir auch zuvor die gute Leutlein drumb geschrieben; aber es will dünne werden, und stehen nicht grasedicke solche Prediger, daß man wohl mag sagen, wer was hat, der behalte es.“ Noch weniger Hoffnung auf Empfehlung eines Nachfolgers machte er dem D. Brismann selbst: »— sed quod in locum tuum petis alium suffici, idem a me petierunt ipsi Rigenses, et nunc etiam petit Princeps Albertus. Sed ubi sunt, qui idonei sunt, aut qui velint? Circumspicio undique, et penuria talium ubique est magna. Tempus est dicendi Principibus et Civitatibus de ministris verbi: tene quod habes, ne alius accipiat tuum Pastorem. Sunt quaedam urbes, quae duobus annis caruerunt concionatoribus.« — Den Rath in Torgau bat Luther 1532 um ein Stipendium für einen jungen Theologen, der sich sonst wohl zu einem Handwerk begeben hätte [9]), „und ich doch ja ja ja muß hart drob halten, daß sie nicht alle Handwerker werden, die zum Predigtampt geschickt. Denn ich wohl sehe und erfahre, wie groß Mangel an Predigern und Pfarrherrn seyn wird, ehe drey Jahr vergehen. Darumb wollten E. W. auch hierin als die frommen Christen helfen fördern, sorgen und zuthun; denn es ist Noth, das weiß

---

[7]) De Wette, L. Br., Thl. III, S. 344 f.

[8]) Ebend. Thl. IV, S. 292. — [9]) Ebend. S. 332.

Gott mein Herr" u. s. w. — In demselben Jahre schrieb er auch bezüglich der Besetzung einer Pfarrerstelle an den Rath zu Kamenz[10]): „Wiewohl es wahr ist, daß der Mangel groß ist an Personen, die etwas sonderlichs seyn sollen. Das ist Schuld: man hält sich allenthalben also, daß wohl besser töchte. Auch zeucht niemand jung Volk zur Schule, daß unser Herr Gott wohl mag drein sehen, und Arbeiter in seine Ernte schicken, wo wirs werth sind." — Gelegentlich der Empfehlung eines jungen Theologen[11]): „Denn solche Leut nicht wie die Kiesling auf den Straßen zu finden sind; und wenn sie weg sind, vergeblich nach ihrem gleichen getrachtet wird." — Noch eindringlicher äussert sich Luther an den Rath zu Rothenburg an der Tauber[12]): „E. W. wollen bedenken, wie itzt allenthalben groß kläglich Mangel an gelehrten Leuten ist (ohn was noch werden will), daß viel Schulen und Pfarren leider wüste liegen, und die Leute ohn Gottes Wort gleich wild und viehisch werden, und doch umb Gottes willen helfen fördern das junge Volk, angesehen, daß ein gerathen Mann kann viel tausend helfen."

Es dürfte weniger auffallend erscheinen, daß die Zahl der jungen Theologen weder dem einheimischen Bedürfnisse, noch viel weniger der Nachfrage von auswärts entsprach, wenn man erwägt, daß in den ersten Jahrzehnten seit Beginn der Reformation die kirchlichen Verhältnisse noch keineswegs befestigt waren, daß viele Fürsten, den Kaiser selbst an der Spitze, der kirchlichen Bewegung sich entgegenstellten und zu verschiedenen Zeiten eine Unterdrückung durch Waffengewalt, zumal aber die Vertreibung der Geistlichen in Aussicht stand. Wer sich nicht innerlich durch die großartige geistige Bewegung mächtig ergriffen fühlte, den musste die ungewisse Aussicht auf eine gesicherte Lebensstellung um so mehr von dem geistlichen Berufe abschrecken, als der geistliche Stand sich erst die seit langer Zeit verlorene Achtung wieder erringen musste. Das Ansehen, in welchem die Mehrzahl der Geistlichen stand, entsprach dem Bildungs-

---

[10]) De Wette, L. Br., Thl. IV, S. 398. — [11]) Ebend. S. 348.
[12]) Ebend. S. 435.

stand derselben, welchen die Visitatoren in ihren Berichten nicht kläglich genug schildern konnten. Noch schlimmer stand es um die finanzielle Ausstattung der großen Mehrzahl der geistlichen Stellen. Die Einkünfte derselben, namentlich auf dem Lande, waren gänzlich unzureichend und wurden noch auf alle Weise verkürzt. Nach Abwerfung des Cölibates wurden die Klagen über ungenügende Besoldungen noch weit häufiger. Starb ein Geistlicher, so hinterließ er seine meist zahlreiche Familie in tiefster Armuth, da aus den wohlhabenden Ständen sich nicht leicht Jemand zum geistlichen Berufe entschloß. Der Vorschlag, welchen 1533 der mit der Visitation der Geistlichen im Kurfürstenthum beauftragte Justus Jonas machte, daß man einem jeden Pfarrer, welcher weitere Einkünfte nicht hätte, fünfzig oder wenigstens vierzig Gulden Besoldung gewähren möchte [13]), lässt auf Besoldungsverhältnisse schliessen, die sich seit Aufhebnng des Cölibates als wahrhaft kläglich erweisen mussten. Auch in den Städten sah es oft trostlos aus. In Borna erhielt der Prediger nur 36 fl., der Caplan sogar nur 4 fl. Besoldung. Ueber diese Verhältnisse schrieb Luther schon den 31. October 1525 [14]): „— das erst, daß die Pfarren allenthalben so elend liegen, da gibt niemand, da bezahlet niemand. Opfer- und Seelpfennige sind gefallen, Zinse sind nicht da, odder zu wenig, so acht der gemein Mann widder Prediger noch Pfarrer; daß wo hie nicht ein tapfer Ordnung und stattlich Erhaltunge der Pfarren und Predigtstuhlen wird furgenommen E. K. F. G., wird in kurzer Zeit widder Pfarrhofe, noch Schulen, noch Schuler etwas seyn, und also Gottes Wort und Dienst zu Boden gehen." —

Ueber die Mittel, mit welchen man der finanziellen Aufbesserung der geistlichen und Schulstellen zu Hülfe kommen sollte, konnte man nicht leicht zweifelhaft sein. Durch Einziehung der Klöster und Stifter wurden ansehnliche Einkünfte verfügbar, welche gewissenhafte Fürsten, deren sich namentlich die sächsischen Lande zu erfreuen hatten, zu Zwecken, welche nunmehr im

---

[13]) v. Seckendorf, Comment. de Lutheranismo. Leipzig 1694. Lib. III, p. 70.

[14]) De Wette, L. Br., Thl. III, S. 39.

Geiste der Reformation dem Sinne der frommen Stifter zu entsprechen schienen, zu verwenden sich bestrebten. Und wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß die finanziellen Verlegenheiten der Fürsten zu einer theilweisen und zwar nicht gerade staatsklugen Veräusserung geistlicher Güter zwangen, daß ferner die Landesherren eine wünschenswerthe Vermehrung des Kammervermögens dabei nicht aus dem Auge verloren: so blieb doch immerhin ein guter Theil des Klostergutes für entsprechende Zwecke reservirt. Die Frage über Verwendung der eingezogenen geistlichen Güter wurde vielfach auf den Landtagen erörtert, und namentlich im albertinischen Sachsen wussten auch die Stände ihre Ansicht hierüber zur Geltung zu bringen [15]). Nach den Grundsätzen, über welche sich Kurfürst Johann Friedrich mit seinen Theologen in den für die damals kurfürstlichen Lande verfassten Visitations-Artikeln geeinigt hatte, „sollten alle von Räthen in Städten, Aebten und Prälaten abhängige geistliche Lehen, welche Pfarrherren und Capläne nicht bereits zu genüssen hätten, bey künftiger deren Verledigung, jedes Orts wo solche gestiftet, zu Unterhaltung der Prediger und Haußarmen, in einen gemeinen Kasten geschlagen werden, nur mit Einschränkung bey der Ritterschaft, daß bey dieser nur zwey Theile zu gedachtem Behufe anzulegen, ein Drittheil hingegen für jeden Patron zu seinem Bedürfen, bey unvorsehender Armuth, ihren Töchtern oder Anverwandten weiblichen Geschlechts zur Ausstattung bey der Heirath, und den Söhnen oder Vettern zum Studiren in der Universität zu Wittenberg, zu samlen und anzuwenden.“ Bereits im Jahre 1523 hatte Luther seine Ansichten über das Verfahren mit den geistlichen Gütern gegen die Gemeinde zu Leisnig ausgesprochen [16]). Er wurde auch fernerhin nicht müde sein Bedenken den Landesherren und befreundeten einflußreichen Männern kundzugeben [17]). „E. K. F. G. wird da wohl Mittel zu finden. Es sind da Kloster, Stift, Lehen und Spenden, und des Dings genug, wo nur E. K. F. Gn.

---

[15]) Sammlung vermischter Nachrichten zur Sächs. Geschichte. Chemnitz 1771. Bd. VI, S. 105 ff.

[16]) De Wette, L. Br., Thl. II, S. 382 ff.

[17]) Ebendas. Thl. III, S. 39.

Befehl sich drein begibt, die zu besehen, rechen und ordenen." — In einem Bedenken über die Einziehung der Klostergüter wirft Luther die Frage auf [18]): „Wozu soll man nu solche Guter brauchen? Hie kann man nicht besser antworten, denn daß man Acht habe auf der Stifter Willen und Meinung, welche je nicht anders gewest ist, denn daß sie zu Gottes Dienst und Ehre solche Guter haben wollen geben. Ob sie nu nicht recht antroffen haben, ist doch ihrer Wille und Meinung nach hierin zu richten, daß man sie noch zum Gottesdienst und Ehre brauche, als da sind, Pfarrherr, Prediger, Schulen, und was mehr zum Gottes Wort und Sacrament und Seelsorgen gehoret. Und wiewohl Gottesdienst in allen guten Ständen und Aemptern odder Werken geschicht, die man auch fordern soll; so sind doch obgenannte Stände, nämlich die Seelsorge und Predigampt, Schulen ꝛc. die hohesten, nothigesten und furnehmesten, welche die alten Fursten mit ihren Stiften und Klostern sonderlich gemeinet, und anfänglich auch also gehalten ist." In einer Ergänzung zu diesem Bedenken [19]) fügte er (im Oct. 1532) noch hinzu: „Daß man fur allen Dingen darein sehen sollt, daß von den geistlichen Gutern, Pfarren, Kirchdiener, Schulen, Spitalen, gemein Kasten und arm Studenten ziemlich versorget." In seiner drastischen Weise sprach er sich später noch gegen Amsdorf über die Verwendung der Klostergüter zu Schulstiftungen aus: „— das hülfe dem armen Adel sehr, und würden nützliche Leute daraus, da jetzt eitel Bäuche und Wänste, wie die Ratten und Mäuse in den Scheuern, sich mästen" [20]).

Auch auf anderen deutschen Universitäten wie in Tübingen [21])

---

[18]) De Wette, L. Br., Thl. IV, S. 365—367.

[19]) Ebendas. S. 409 f.

[20]) S. Luther's Schreiben an Amsdorf in seinen Werken (Altenburg, T. VIII, p. 10; Leipzig, T. XXI, p. 442.)

[21]) Pregizeri oratio de origine, progressu et celebritate illustris Stipendii theologici, monasterii quondam Augustiani, in Ulr. Pregizeri Suevia et Wirtenbergia sacra. p. 239: Itaque Anno 1536 d. 24. Sept. (Ulricus) pie praecepit, ut ex universo Ducatu, inprimis districtu Tubingensi (nam praerogativam primum Tubingenses prae aliis tum habuerant) filii piorum Parentum Tubingam mitterentur, ibidemque sumtibus Principis in moribus et studiis probe instruerentur. Eum

und Marburg [22]) hatte man eine Stipendiatenstiftung organisirt und mit erledigtem geistlichen Gut und durch weitere Zuschüsse dotirt. Wie viel mehr war also zu erwarten, daß auch Joh. Friedrich der Großmüthige, der mit ganzer Seele der thatkräftigen Durchführung der Reformation sich hingab, und dem die Heranbildung künftiger Geistlichen eine wahre Herzenssache war, dem Stipendiatenwesen an der Universität Wittenberg seine Aufmerksamkeit schenken würde. Und in der That hatte er auch schon lange den Plan bei sich erwogen und mit den befreundeten Reformatoren Luther, Melanchthon und Bugenhagen darüber verhandelt, wie er durch vermehrte Stiftung von Stipendien befähigten jungen Leuten das Studium erleichtern könnte. Ohne sich gerade an bestimmte Namen zu binden, hatte er bereits, wie oben erwähnt, Studirende in Wittenberg mit Stipendien unterstützt und in dieser Beziehung Erfahrungen gemacht, über welche er sich in einem Schreiben von Torgau, den 9. März 1538, an die Ehrwürdigen und Hochgelarten, lieben andächtigen Räthe und getreuen Rector, Magistri und Doctores der Universität Wittenberg aussprach; wobei er ihnen zugleich seine bis dahin zur Reife gediehenen Grundsätze mittheilte, nach welchen er bei der ferneren Verleihung von Stipendien zu verfahren für gut finde. Er habe nämlich, nachdem er einigen Studirenden von Adel und Anderen eine Unterstützung gereicht, in Erfahrung gebracht, daß

---

in finem Anno 1537 per universum Ducatum Rescripta et Mandata sunt emissa, quibus monebantur etiam Status et Ordines Provinciales, ut cogitarent de sumtibus et subsidiis huc pertinentibus etc. Die für jene Zeit musterhafte Einrichtung des theologischen Stipendiums hat Nik. Frischlin poetisch verherrlicht: Frischlini Stipendium Tubingense carmine descriptum. Tub. 1569. Vergl. D. Strauß, Leben Nik. Frischlin's. Frankf. 1856. S. 46.

[22]) Joh. Tilemanni dicti Schenk vitae professorum theologiae. Marb. 1727. p. 68: (Thamerus) Reformationem illam, quae injungebat Alumnos et Stipendiarios Sereniss. Hassiae Landgravii in vera doctrina rite institui debere, ut in viros excrescerent, qui Deo et Patriae inservire possent, suo nomine una cum Lonicero Acad. Rectore et Casparo Rodolfi confirmavit. Auch vorher schon hatte Landgraf Philipp Stipendien verliehen, wie an Theob. Thamer selbst. Vergl. Zeitschr. f. d. hist. Theologie. Jahrg. 1861, S. 169. Anm. 12.

manche Stipendien zuweilen Solchen, die es nicht bedürften, weil sie sich aus eigenem Vermögen wohl erhalten könnten, verliehen worden wären; andere seien wieder solchen Hülfsbedürftigen zu Theil geworden, die sich zum Studio und der Lehre entweder wenig geschickt zeigten, oder im Anfang zwar sich zum Studio wohl angelassen, aber nachher mehr des Müssiggehens denn des Studirens sich befleissigt hätten. Eine Hauptsorge erblickte der Kurfürst in dem drohenden Mangel an tüchtigen jungen Theologen, um so mehr als häufig die fähigsten Schüler der Reformatoren um der Einführung der Reformation willen in's Ausland berufen wurden. Es sei, so fährt der Kurfürst fort, „vor Augen, daß an geschickten Leuten, so zu Pfarrämtern, Predigtstühlen und anderen Kirchen- und Schulämtern zu gebrauchen, großer Mangel“ entstehen würde, da nur der kleinere Theil Derjenigen, welche bis jetzt Stipendien bekommen hätten, „in der heiligen Schrift studire“, was ihm doch am meisten am Herzen liege. Weil er nun wollte, „daß solche Stipendia nützlich und gut angewandt und insonderheit, daß die Schüler damit in Theologia zu studiren angehalten würden“, so habe er bei sich beschlossen, „daß solche Stipendia in drei Theile getheilt und zwei Theile Niemandes verliehen werden sollen, denn Denen, so in artibus und vornehmlich damit in theologia studiren wollen“; nur der dritte Theil solle „Denjenigen von Adel und Anderen geliehen werden zu den Studiis der Rechte, auch zu Zeiten eines für einen Schüler der Erzenei.“ „Damit aber berührter Unterschied stets und fleissig gehalten werde, so begehren wir gnädiglich, ihr wollet unter euch einen Ausschuß aus den Facultäten, oder wie ihr es sonst für bequem achtet, verordnen, die sich der Mühe beladen und Diejenigen, die uns um solche Stipendia fortmehr anlangen, examiniren, vor und was Vermögens auch Geschicklichkeit, auch was und zu welchem Studio ein jeder sich begeben wolle und ob er den Anfang in den andern Künsten, als in der Grammatik, Dialektik und Rhetorik und dermaßen habe, daß Hoffnung bei ihm sei, daß er in berührten hohen Studiis fortfahren und sich mit Disputiren und anderen Uebungen also darinnen erzeigen möchte, daß sein Fleiß und Zunehmen darin zu vermerken. Und wie

eure Verordnete denselben befinden, daß sie uns mit einer kurzen Schrift zu erkennen geben, so wollen wir nach derselben Kundschaft die Stipendia verleihen oder weigern. Doch soll solche Stipendia keiner länger haben, denn dieweil sein Fleiß und Studium vermerkt würde." „Wir übersenden euch auch hiermit verzeichnet Derer Namen, welchen wir jetzt solche Stipendia verliehen haben. Ihr wollet Alle, sie seien von Adel oder Andere, kraft dieses unseres Befehls erfordern und ermahnen, daß sie ihres Studii warten und dem mit Fleiß ob sein, auch sich in den disputationibus, welche in den Facultäten, darin sie studiren, gehalten werden und mit steter Besuchung ihrer Lection fleissig vermerken lassen. Denn welche mehr unfleissig befunden würden, denen gedächten wir solche Stipendia auch vor Endung der bewilligten Zeit wieder aufsagen zu lassen, dieweil ihnen diese aus Gnaden zu ihrem Studio und nicht zum Müssiggang verliehen. Wir bedenken auch, daß das Einkommen der Pfründen, davon solche Stipendia gegeben werden, gleich gemacht und ein jedes zu fünf und zwanzig oder zum höchsten auf dreißig Gulden jährlich gestellt werde. Und was ihr in dem für gut achtet, das wollet uns zu unseren Handen zu erkennen geben."

Die Stipendien wurden zwar nur für den Besuch der Universität Wittenberg [23]) bewilligt; doch war es nicht ohne Beispiel, daß Mediciner mit ihren Stipendien auswärtige Universitäten besuchten. Luther empfahl schon 1526 einen solchen zu dieser Vergünstigung [24]), „denn es gehöret darein die Anatomia und viel Dings, deß in unseren Landen noch keiner Brauch odder Uebung ist". — Ein Anderer, von Spalatin empfohlen, sagt (1537) in seinem Bittschreiben: „— So ich weiter betracht, was mir zu solchem meinen angefangenen Studio in medicinis dienlich sein will, erfind ich bei mir und wird mir

---

[23]) „Wir wissen euch nicht zu bergen, daß wir diese Ordnung gemacht, daß alle Stipendiaten, so von uns unterhalten, zu Wittenberg studiren müssen; weil wir aber bericht, daß der junge Watzdorf itzo zu Leipzig sein sollt, so wollt es unserer Ordnung zuwider sein. Drum werdet ihr es dahin richten, daß er hinfurt zu Wittenberg studire, und geschieht daran unsere Meinung."

[24]) De Wette, L. Br., Thl. III, S. 76.

auch dergleichen von andern gelehrten Männern, meinen Präceptoren und günstigen Herrn gerathen, daß ich noch ein Zeitlang in Welschland und Frankreich mich begebe, nicht aus einem Fürwitz oder daß ich an meinen Herrn Präceptoren hie zu Wittenberg irgend ein Mangel hätte. Es wurde mir aber angezeigt, daß in Welschland und sonderlich in Frankreich viel Bequemigkeiten und Ursachen haben soll, welche ich von Kürz wegen nicht erzähl, daß Einer in denselbigen Landen, der Fleiß thun will, in der Erzenei gar leichtlich was Sonderlichs hören, sehen und erfahren kann, das einem in Germania sein Lebtag nicht widerfährt; — will auch Monumente ansehen in den fürnehmsten Städten und in köstlichen Lybereyen mit Fleiß observiren." Auf erfolgte Gewährung seiner Bitte, mit Belassung seiner Präbende nach Italien gehen zu dürfen, versprach er durch schriftlichen Revers, daß er nach seiner Rückkehr „nur in S. Ch. G. Universität, Land oder Städten sich gebrauchen lassen" wolle.

Da sich trotz den Berichten der Professoren auch fernerhin „der Stipendiaten halben mehrmals Unrichtigkeit zugetragen", so wurde Dr. Gregorius Brück beauftragt, mit Dr. Teutleben die Stipendiaten-Angelegenheit zu besprechen und darüber zu berichten, auch das Gutachten Dr. Luther's und Anderer zu vernehmen. In seinem Schreiben an den Kurfürsten (dat. Wittenberg, Freitag nach Oculi 1541) berichtet Brück: „Nun zeigt Dr. Martinus für sein Bedenken an, daß ihm wohl gefalle, daß die Stipendien werden verliehen des größten Theils, so in theologia studiren, denn es sei nutz und von nöthen. Aber danach sei auch nutz und gut, daß etzliche verliehen werden jungen und geschickten Knaben und Gesellen, ob sie gleich noch nicht angefangen haben in theologia zu studiren; aber er kenne deren wenig, wie geschickt sie seien, das wisse Magister Philippus am allerbesten. Daß man auch sollte eine gewisse Austheilung machen für etzliche geschickte wiewohl wenig Studenten in jure und dem eines medici. Für diejenigen, so in theologia studiren oder auch für etzliche junge Knaben und Gesellen, die zum Studio geschickt, würde dafür gehalten, daß es noch zur Zeit noch nicht wohl geschehen könne, weil die Pfründen

nicht alle ledig, sondern etzliche Pfaffen und Vicarien dieselben noch inne haben, auch deren etzliche auf Leben lang seien verschrieben worden. So hält man es auch für gut, wenn die Stipendiaten alle Jahr einmal oder zwier examinirt werden und man sie gemeiniglich nicht anders denn auf Wiederrufen verleihet, so könne nicht groß an der Verleihung geirret werden. Denn welcher sich nicht würde examiniren lassen oder fleissig befunden, dem hat man sein Stipendium allwegen wieder abzukündigen." Auf Grund dieser von Dr. Brück an den Kurfürsten mitgetheilten Vorschläge präsentirte die Universität eine Anzahl Studirender, vorzugsweise Theologen, die meistens schon auf Stipendia vertröstet worden waren und gute Zeugnisse aufzuweisen hatten. Melanchthon schlug dann gewöhnlich die Summen vor, mit welchen sie bedacht werden sollten, „doch alles auf unseres gnädigsten und gnädigen Herrn gnädiges Gefallen". — Als im Jahre 1543 auf alle Stände des Kurfürstenthums eine Steuer aufgelegt wurde [25]), baten die sämmtlichen Stipendiaten der geistlichen Lehen zu Altenburg den Canzler Dr. Brück um seine Fürsprache, daß man sie mit der Steuer verschont lasse: Sie hätten gehört, „daß ein jeglicher unter uns den dritten Theil seines Einkommens hinfürder zur Steuer folgen lassen sollte, wiewohl wir des gewisse Erfahrungen nicht anzeigen können. Ob es aber gleich vorhanden, wir bei uns wohl abnehmen konnten, daß uns das zu widerfechten keineswegs gebührt. Denn weil S. Ch. G. solcher Unterhaltung uns aus lauter Gnaden geschaffet, würden wir uns des zur Billigkeit nicht beschweren können, wenn gleich S. Ch. G. solche Unterhaltung gänzlich abschaffte, wie es dann auch bei S. Ch. G. stehet, solche Stipendia uns zu lassen oder wieder zu nehmen" u. s. w.

Ausser den Studirenden gab es freilich noch der armen Priester und Caplane, Schulmeister und Magister genug, welche auf Präbenden (sacerdotia) Anspruch machten und denen „eine Elemosyne hoch vonnöthen" war. Zu ihrer Unterstützung wurden Präbenden im Betrage von 15 bis 30 Gulden aus

---

[25]) Das Finanzwesen des Ernest. Hauses Sachsen im 16. Jahrhundert, von Dr. Kius. Weimar 1863. S. 75 f.

Eisenach, aus Neustädtlein in Franken, aus der „Clusen" zu Koburg, aus den Klöstern zu Oberweimar und Weida, aus der Scholasterei zu Altenburg und aus dem Uebermaß vom Canonicat daselbst verwendet. Mit dem Absterben der seitherigen Pfründen-Inhaber wuchs zwar die zur Verfügung kommende Zahl der Präbenden; in gleicher Weise vermehrte sich aber auch die Zahl der Bewerber, zumal die geistlichen Stellen, wie oben bemerkt, an vielen Orten so schlecht dotirt waren, daß mancher verheirathete Geistliche zu seiner Existenz ausser seiner geringen Besoldung noch einer besonderen Präbende zu bedürfen behauptete. In größter Noth befanden sich gewöhnlich die Wittwen und Waisen verstorbener Geistlichen. Ihrem Stipendiatenbericht von 1543 fügte die Universität noch bei: „Und nachdem Johann Mantel gestorben, der zu Gotha ein Stipendium gehabt, bitten wir in Unterthänigkeit und um Gottes willen, E. Ch. G. wolle noch eine Zeitlang dieselbige Elemosyne der armen Wittfrau und den Kindern, des viel ist, gnädiglich lassen, denn da ist eitel Armuth." Luther setzte eigenhändig noch hinzu[26]): „Und ich bitte auch unterthäniglich für den Prediger zu Pretze M. Ambrosius, der viel Kinder hat. Und dieser ist wohl geschickt, ferner für des Johann Manteln arme Witfrau. E. C. F. G. williger und unterthäniger Mart. Luther."

Daß man bei Verleihung von Stipendien gewisse Städte, namentlich solche, in welchen geistliches Gut sequestrirt worden war, besonders begünstige, schien dem Kurfürsten recht und billig; er ließ deshalb vorläufig schon den Städten Jena, Gotha, Eisenach und Weida „Begnadung und Hülf von geistlichen Lehen und aus der Sequestration beschehen". Die auf diese Weise begünstigten Städte empfahlen dann ihre bedürftigen Bürgerkinder dem Kurfürsten, welcher sie der Universität zur Prüfung überwies. Ueber den Ausfall dieses Examens berichteten alsdann die Examinatoren (Rector, Magistri und Doctores) unmittelbar an den Kurfürsten, indem sie die einzelnen Bewerber nach ihren Kenntnissen, Fähigkeiten und ihren äusseren Verhältnissen angeblich „ohne Gunst und Affection" charakterisirten und sonstige Be-

---

[26]) Noch ungedruckt.

merkungen hinzufügten. Mancher Professor empfahl noch speciell irgendeinen Schützling. Bei den einzelnen Geprüften wurde bemerkt, ob sie auf eine bestimmte Anzahl von Jahren oder auf unbestimmte Zeit das Stipendium zu beziehen hätten. Die Censuren lauteten meist: fromm, fleissig, geschickt, gelehrt, wohl gelehrt, hat wohl proficirt, ist ingeniosus, ein guter Grammaticus, oder auch mediocris, nicht fleissig, hebt erst an im Donat zu studiren, hat ein ingenium tardum ꝛc. — Manche der Stipendiaten waren schon verheirathete Magistri, welche die Ordinanden zu unterweisen dienten. Ueber die Stipendiaten, welche einzelne Städte, wie Zwickau, Eisenach, Gotha und Jena, in Wittenberg unterhielten, wurde an den Kurfürsten nicht berichtet.

Unter mancherlei Vorwänden, in Wahrheit wohl meistens aus Furcht, fand sich oft ein Theil der zur Prüfung Geladenen nicht ein. Die allzu schwachen Knaben wurden „rejicirt". Joh. Friedrich's des Großmüthigen Gewissenhaftigkeit begnügte sich jedoch nicht immer mit dem Prüfungsbericht der Universität, vielmehr wandte er sich deshalb noch besonders, z. B. Sonnabend nach Martini 1542, an Philipp Melanchthon: „So begehren wir, ihr wollet nochmals die bemeldeten Stipendiaten zu examiniren vor euch fordern und uns die Verzeichniß, wie ihr sie befunden und an welche es bewandt sei, auch wem sein Stipendium länger zu lassen sein sollte, förderlich überschicken, damit wir denjenigen, so bei uns Ansuchung gethan und weiter thun mögen, haben Bescheid zu geben."

Alles was bis dahin in der Stipendiaten-Angelegenheit geschehen war, trug jedoch immer nur den Charakter des Provisorischen. Weder die Anzahl der Stipendiaten in ihrer Gesammtheit oder nach den Ständen und Landestheilen war festgesetzt, noch das Alter der zum Bezug der Stipendien Berechtigten oder das Maß der vorauszusetzenden Leistungen begränzt; auch der Unterstützungsbeitrag war bisher für den einzelnen Fall nur nach Gutdünken bestimmt worden. Man wollte, wie es scheint, immer noch Erfahrungen sammeln, bis denn endlich nach dem Vorgange von Tübingen und Marburg und nach Vollendung der Sequestrationen, welche im Jahre 1543 er-

folgte, Joh. Friedrich sich im Besitze solcher umfassenden Mittel sah, daß er zu einer Schöpfung schreiten konnte, welche in der Geschichte der Universität Wittenberg wahrhaft Epoche machen musste. Der größere Theil der Kloster-Einkünfte wurde zwar dem Domänenvermögen zugeschlagen oder zur Schuldentilgung verwendet; das Einkommen der drei reichen Stifter Altenburg, Gotha und Eisenach dagegen, welches sich auf mindestens 4020 Gulden belaufen musste, wenn erst die Pfründen, deren einige auf Lebenszeit, andere auf eine bestimmte Anzahl von Jahren verliehen worden, sich alle erledigt haben würden, sollte für geschickte junge Leute aus dem Kurfürstenthum zu Stipendien verwendet werden. Ueber die Höhe des Stipendienbetrags und somit auch über die Anzahl der Stipendiaten war man einig, ebenso über die Vertheilung nach den Ständen, als an Söhne des Adels, der Priester und der Bürger [27]); aber die Vertheilung nach den Landestheilen und Städten machte längere Ueberlegung nöthig. Vorzüglich galt es, befähigte junge Leute für das Studium der Theologie zu gewinnen. „Wir erfahren täglich, welcher Gestalt in und ausserhalb unserer Lande nach Pfarrern, Predigern und Kirchendienern getrachtet, denn schier auch nicht mehr oder je gar wenig die zu solchem Amt tauglich und geschickt sind, befunden und erlangt mögen werden. Derowegen, so dem Dinge mit zeitlichem Rathe nicht fürgetrachtet, zu besorgen stehen will, daß unsere nach Gottes reinem Worte reformirte und eingerichtete christliche Kirche in Kurzem wiederum zu großem Abfall und Verwüstung kommen, auch andere mehr beschwerliche Aergerniß und Unrath daraus erfolgen möchte. Weil wir uns dann schuldig erkennen, solcher Gefahr soviel an uns zu begegnen, und es unseres Erachtens am meisten daran gelegen sein will, daß die Schulen, daraus solche Leute genommen und gefordert werden, vor allen Dingen gewidembt und versehen werden müssen: so haben wir mit stattlichem Rathe etzlicher unserer vortrefflichen Räthe erwogen, wie das Einkommen der drei Stifter, darinnen nunmehr berührte päpstische Lehr und Ceremonie ganz und gar ausgerottet sind, wiederum

---

[27]) Der Bauernsöhne wird unter den Stipendiaten in Wittenberg nicht gedacht.

zu Gottes Ehr und Lob, auch unseren Kirchen und Schulen, Land und Leuten zu Nutz besser, christlicher und nützlicher, denn leider früherer Zeit in dem verführerischen Papstthum geschehen, anzuwenden und also zu milden christlichen Sachen, dahin es die Stifter gemeint und gegeben, zu kehren und zu widmen sein möchten. Nachdem die Pfarrer, Prediger und Kaplane ihre Kinder vor Andern in die Schule thun und dazu fleissig halten, in deren Vermögen aber am allerwenigsten ist sie dabei zu erhalten, und der armen Priester Kinder je länger und mehr werden, denen in alle Wege Hülfe zu thun von nöthen sein will": so sollten die Söhne der Geistlichen vorzüglich mit Stipendien bedacht werden. Ja der Kurfürst behielt sich auch noch vor, wenn es an Competenten von Adel und von den Städten fehlen würde, an deren Statt armer Priester Söhne, die sich zum Studium eigneten, so lange verordnen zu wollen, bis diese Stellen vom Adel oder von den Städten wieder besetzt werden könnten. Die besseren Talente unter den bedürftigen Studirenden des Adels sollten 40 Gulden, die übrigen 30 Gulden erhalten; für die Söhne der Priester und Bürger wurden 25 Gulden bestimmt. Bevor der ganze Stipendiatenfond, welcher für 150 Stipendien bestimmt war, flüssig werden würde, sollten die bereits verfügbaren 1800 Gulden für 70 Stipendiaten verwendet werden. „Es soll aber dem Collector (Sammler, Verwalter des Stifts) bei seinen Pflichten eingebunden werden, wenn eine Stiftsperson stirbt, daß er es alsbald gegen Hof berichten und anzeigen soll, welchen Tag er gestorben und was er jährlich vom Stift gehabt."

Da das Getreide ziemlich gering angeschlagen war, so durfte man hoffen, es werde bei einer sorgfältigeren Verwaltung der drei Stifter Mehr noch als die vorgenannte Summe von 4020 Gulden herauskommen [28]). Joh. Friedrich behielt sich daher für

[28]) Der „Stiftsbefehlhaber" in Eisenach wurde daher angewiesen, den Inhabern von Pfründen, welche nicht in Eisenach ihren Wohnsitz hätten, statt des Getreides baares Geld, nämlich für das Eis. Mltr. Korn 26 Zinsgroschen, für ein Mltr. Weizen 32, für ein Mltr. Gerste 24 und für ein Mltr. Hafer 10 gr. fernerhin zu geben, das Getreide aber mit Ausnahme desjenigen, welches man den in Eisenach Wohnenden geben müsse, auf's beste zu verkaufen. Würde aber Einer das Geld statt des Getreides nicht an-

sich und seine Erben vor, den zu erwerbenden Ueberschuß künftiger Zeit für die Kinder armer Hofdiener zu verwenden, nach Befinden und Ermessen auszutheilen und „deren etzliche Stipendiaten unterhalten lassen zu wollen“. Gelegentlich einer zu Egidi 1544 aufgestellten Berechnung wurde auch bemerkt, daß sich das Einkommen der drei Stifter, wenn es gänzlich erledigt sein würde, obwohl das Zinsgetreide fast dem Erbkaufe gleich, nämlich das Goth. Mltr. Korn um 16 gr. und das Erf. Mltr. um 3 fl. 1 gr. angeschlagen sei [29]), jährlich 4167 fl. 13 gr. 3 pf. belaufen würde. Bezüglich des Getreideverkaufs wurden daher den Sammlern noch besondere Vorschriften gegeben; überhaupt suchte man auf alle Weise das Einkommen des Stipendienfonds zu mehren. Freilich zeugt es nicht von großer Pünktlichkeit der Verwaltung, wenn z. B. der Collector zu Eisenach auf das Rechnungsjahr von Walp. 1546—47 allein 577 fl. 20 gr. 2 pf. an Gelde und 11 Eisen. Mltr. Korn und 3 Mltr. Gerste schuldig blieb.

Die Stipendiaten aus dem Stande der Geistlichen und Bürger sollten alle in heiliger göttlicher Schrift mit Fleiß studiren, sich sonst zu keiner anderen Facultät begeben, noch ohne landesherrliche Erlaubniß in's Ausland gehen. Alle Stipendiaten sollten sich in Wittenberg vor dem Rector und den Decanen der Facultäten einem Examen unterwerfen. Die Bürger- und Priestersöhne sollten „mit Promotion und Förderungsschriften der Pfarrer oder Superattendenten [30]) jedes Orts, auch der

nehmen wollen, so solle er an den Landesherrn berichten, „wiewohl wir dafür halten wollen, daß sie Solches nicht widerfechten, sondern daran zufrieden sein werden“.

[29]) Das Erf. Mltr. Roggen kostete nach dem Durchschnittspreise der neun Jahre von 1535—1543 in Thüringen gegen 5 fl. Ueber Getreidegemäße und Fruchtpreise im 16. Jahrhundert vgl. Hildebrand's Jahrbuch für Nationalökonomie u. Statistik. Jena 1863. Hft. I. Preis- und Lohnverhältnisse des 16. Jahrh. in Thür. von Dr. Kius.

[30]) Die vornehmsten „Superattendenten“, welche die verlangten Zeugnisse ausstellen sollten, waren in Sachsen Doctor Martinus, Philippus und Pomeranus; in Meissen die Pfarrer zu Torgau, Altenburg, Zwickau und Grimma; in Thüringen die Pfarrer zu Gotha, Eisenach, Weimar, Neustadt, Saalfeld und Jena; im Voigtlande die Pfarrer zu Plauen und Oelsnitz.

Räthe und Schulmeister in den Städten an die Universität zu Wittenberg zu examiniren gefertigt, aber kein Knabe dahin geschickt werden, er habe denn vierzehn Jahre seines Alters erreicht und sein Fundament in der grammatica gelegt, damit Derselbe mit Nutzen in der Universität fürder studiren möge." Der Kurfürst wollte sich ferner für sich und seine Erben vorbehalten, einem jeden Stipendiaten, weß Standes er auch sei, wenn sich Derselbe nach seiner Präsentation als untauglich erweisen oder nach dem Examen für unfleissig und unzüchtig befunden würde, so daß man keine Hoffnung zu ihm hegen könnte, „daß er studiren und künftig den Leuten nütz werden möchte, wiederum und alsbald zu ejiciren und einen Anderen und Tauglicheren an seiner Statt zu verordnen". In einem gleichzeitigen Schreiben (dat. Torgau, Sonntag nach Sim. Judä 1544), worin den Städten mitgetheilt wird, daß sie Einen oder Mehrere ihrer Angehörigen zu Stipendiaten vorzuschlagen das Recht haben sollten, wird noch bemerkt: „Hättet ihr auch zuvor Jemandes von gemeiner Stadt oder Kastens Einkommen bei euch zu Wittenberg unterhalten, damit wollet nichts weniger verfolgen und solches fürder nicht abgehen lassen." Auch die Benutzung der Bibliothek, um welche sich Staupitz und Spalatin große Verdienste erworben hatten, wurde den Stipendiaten eröffnet: „darzu dann auch Unsre Universität die Bücher in ihrer Bibliotheca zu solchem Studio der Stipendiaten dienstlich zu lesen gestatten soll" (Grohmann's Annalen, S. 99).

Auf seine Mittheilung an die Universität Wittenberg wegen der Stipendiatenstiftung erhielt Joh. Friedrich der Großmüthige folgendes Antwortschreiben: „Gottes Gnad durch seinen eingebornen Sohn Jesum Christum unsern Heiland zuvor! Durchlauchtigster, Hochgeborner gnädigster Churfürst und Herr! E. C. F. G. christliche und gnädige Schrift von Verordnung der Stipendiaten aus den dreien Stiftern Altenburg, Eisenach und Gotha haben wir mit unterthäniger Danksagung gegen Gott und E. C. F. Gn. empfangen und bitten Gott von Herzen, er wolle zu dieser nützlichen und löblichen Verordnung seinen Segen geben. Und wie er die Witfrau zu Sarepta mit großer Belohnung geehrt, darum, daß sie dem verjagten Pro-

pheten Elia Herberg gegeben und hat ihr Häuslein die Zeit zur vornehmsten Kirche und Schule auf Erden gemacht, sie geschützet und gespeiset: also er E. C. F. G. die große Last und Gefährlichkeit allein von wegen reiner christlichen Lehre, dadurch Gott ihm seine Kirche jetzund in vielen Landen sammlet, tragen, gnädiglich zu seinem Lob bewahren und dieser Land Kirchen und christlich Regiment schützen und erhalten, daß männiglich bekennen muß, Gott sei bei dieser Kirche, und daß E. C. F. G. auch der seligen Regenten einer sei, die zu Gottes Lob, zur Tugend und zur Seligkeit der Menschen dienen, von welchen Gott spricht Esaia 49 (Vers 23): Könige werden eure Nährer und Königinnen eure Säugammen sein. Dieweil auch Gott in diesen Worten solche Elemosynen an den Studien befohlen, hoffen wir, er werde auch Gnade verleihen, daß diese Verordnung bestehen und der Christenheit nützlich sein werde. Und nachdem E. C. F. G. gnädigen Befehl gethan, das Examen zu halten, erkennen wir uns dazu schuldig und soll durch Gottes Gnade an uns daran kein Mangel sein. Und ist derohalben in der Universität beschlossen und geordnet, daß der Rector zu jeder Zeit solches Examen halte sammt den vier Decanis und denen Personen, so ein jeder Decanus zu sich ziehen will, wie in facultate artium neben dem Decano verordnet sind die Magistri Philippus Melanthon, Vitus Winsheim und Johannes Marcellus, und wollen zu jeder Zeit E. C. F. G. von eines jeden Geschicklichkeit wahrhaftigen Bericht in Unterthänigkeit zusenden. Denn wir wahrlich selbst gerne sehen und darob zu halten geneigt sind, daß diese E. C. F. G. wohlgemeinten Elemosynen nicht von müßigen untüchtigen Personen vergeblich verschwendet werden. Und E. C. F. G. in Unterthänigkeit zu dienen sind wir bereit. Anno 1544, am Tage der löblichen Fürstin Elisabeth, Landgräfin in Thüringen, anno nach ihrem Tode 313, da sie im 26. Jahre ihres Alters gestorben und von Gott aus großem Elend weggenommen. E. C. F. G. unterthänige Diener Rector, Magistri und Doctores E. C. F. G. Universität zu Witeberg."

Das Schreiben des Kurfürsten an die Universität enthielt vorläufig die Motive und die Ausführungsnormen für die

nachfolgende Stiftungs-Urkunde, welche im nächsten Jahre zu Bartholomäi 1545 im Druck erschien und dem Adel, den Städten und den Superintendenten mitgetheilt wurde.

„Von Gotts gnaden, Wir Johans Fridrich Hertzog zu Sachssen, des heiligen Römischen Reichs Ertzmarschalh und Churfürst, Landgraff inn Döringen, Marggraff zu Meissen und Burggraff zu Magdeburgk, Entbieten allen und itzlichen unsern unterthanen Und in sonderheit auch denen von der Ritterschafft, Pfarrhern, predigern, Bürgermeistern, Rethen der Stedte und derselben Bürgern unser gnad und alles guts zuvor Und fügen euch hiemit kundt und wissen:

Nachdem Gott der Allmechtig durch lauter güte und barmhertzigkeit sein allein seligmachendes Wort, welchs durch des Babsts des Antichristen falsche, verfürische und Teuffelische Lehr vertunckelt und vordruckt worden, inn unsern Chur- und Fürstenthumben gnediglich widder an den Tag hat komen und erscheinen lassen, dadurch gemelts Babsts ungöttliche lehr und grewel geoffenbart und seine unchristliche auffgerichte Ceremonien an Messen, Orden, Klosterwesen und dergleichen inn Kirchen, Stifften und Klöstern (dem Allmechtigen sey lob) gefallen, Also das die ungöttliche Gestiffte und Klöster von wegen der erkendten warheit und entdeckten falsches inn unsern Landen ledig worden. Damit nu das einkomen berührter Stifft und Klöster inn besserem und Gott gefelligem gebrauch der Christenheit auch sonsten gemeinem nutz zu gute vorwandelt und vorordent werde, wie wir denn gegen dem ausschus unser landschafft vorruckter Zeit gnediglich gewilligt: So haben wir davon zu erhaltung der reinen Göttlichen lehr, auch Christlicher guter Policey etzliche Stipendia vorordent, damit junge leut inn unser Universitet zu Wittenberg aufferzogen, welche solche Christliche lehr rein erhalten und den falschen Lerern, Predigern und Rottengeistern inn rechtem vorstand der heiligen Schrifft widderstehen und sonsten uns und gemeinem nutz dienen mögen. Und auff das nu ihr und meniglicher solcher unser vorordenung auch gnedigen erzeigung gründtlich wissens empfahet, So haben wir vor nutz und gut geachtet, berurte unsere vorordenung zu den sonderlichen vorschreibungen, so wir einer iden unser Landschafft

derwegen gegeben, durch einen offenen druck ausgehen zu lassen und allen den unsern dieselb kundt zu thuen. Und erstlich haben wir gnediglich gewilligt, das anderthalb hundert personen armer vom Adel, Pfarrer, Prediger und Bürger kinder inn unser Universitet zu Wittemberg von dem einkomen der dreier Stifft Aldenburg, Gotha und Eisenach sollen underhalten und stipendijrt werden. Nemlich Sechs und dreissig vom Adel, welcher neun jerlich viertzig und die andern dreissig gülden jder haben und auff zwo fristen als Weinachten und Johannis Baptistä von unsern befehlhabern daselbst zu Wittemberg empfahen sollen; Acht und zwantzig Pfarrer und Prediger, sechs und achtzig bürgerskinder, deren jder jerlich fünff und zwantzig gülden haben und auff vorgeschriebene zwo fristen bekomen sollen. Und haben solche Stipendia folgender mas aus und abteilen lassen: Nemlich das unser Chur zu Sachsen sieben vom Adel, sechs Pfarrer- und Prediger- und funfftzehen bürgerkinder, Unser Fürstenthumb zu Döringen Eilf vom Adel, Neun Pfarrer- und prediger- und drey und dreissig bürgerskinder, Unser Marggraffthumb Meissen Eilf vom Adel, acht Priester- und ein und dreissig bürgerskinder, Unser Voitlandt Sieben vom Adel, fünff Priester- und sieben bürgers kinder anzugeben und zu nominirn haben sollen, welche alle wir aus gemelten dreien Stifften, deren gantzes einkomen sich dahin und nicht höher erstreckt, vorgeschriebener mas underhalten wollen lassen.

Nachdem aber das einkomen derselben dreier Stifft sich noch nicht gar vorledigt hat, derhalben wir dann noch zur zeit zu gantzer vollnstreckung berurter unser vorordnung nicht komen mögen, domit aber gleichwol mit berurten Stipendien, die sich bisher vorledigt, obberurter unser vorordnung ein anfang gemacht werde, So haben wir auff die bereit an vorledigte Pfrunden und Stipendien und derselbten vorledigte einkomen siebenzig personen zum studio und derselben halben nachfolgende abteilung vorordent: Nemlich, das unser Chur zu Sachssen drey vom Adel, vier Priester- und zehen bürgerskinder, Unser Fürstenthumb Döringen fünff vom Adel, vier Priester- und zwelff bürgerskinder, Unser Marggraffthumb Meissen fünff vom Adel, vier Priester- und eilff bürgerskinder, Und unser Voitlandt drey

vom Adel, drey Priester- und sechs bürgerskinder angeben und zu solchen Stipendien bis zu vorberurter gentzlicher vorledigung erwelen sollen und mögen.

Damit aber ihr, die Rethe der Stedte, gleichwol wissen möget, welchen und wie viel Stipendia einer jden Stadt auff berurten vall der volkomenlichen vorledigung berurter dreier Stifft einkomen geordnet, So haben wir die hirnach ausdrucklich setzen lassen. Dann unser Chur Stadt Wittemberg sol haben vier Stipendia, Und die andern Stedte inn gemelter Chur als Beltzick, Bruck, Niemeck, Brettin, Jessen, Hertzbergk, Liebenwerda, Bitterfeldt, Kembergk, Smidberck und Schweinitz, eine jde ein Stipendium. Die Stedte zu Döringen sollen haben, als Gotha vier, Eisenach vier, Salvelt drey, Jhene drey, Weimar drey, Neustadt zwey, und die andern als Peßneck, Triptis, Eisenberg, Rastenberg, Waltershausen, Creutzburgk, Kahl, Saltzungen, Butstedt, Auma, Burgeln, Roda, Orlamund und Buttelstad eine jde eines. Die Stedte zu Meissen sollen haben, als Zwickaw vier, Torgaw vier, Aldenburg vier, Grim drey, Schneberg zwey, Eilenburg zwey, und die andern als Colditz, Born, Leißnick, Heinichen, Domitzsch, Schmollen, Belgern, Dieben, Werda, Bucholtz, Schwartzenberck und Schleta ein jde eines. Die Stedte im Voitlandt sollen haben, Plauen zwey, und die andern als Olßnitz, Weida, Adorff, Ziegenrück und Pausa eine jde eines.

Damit aber dieselbigen Stipendiaten in unser Universitet fruchtbarlich studiren mögen, So haben wir euch, den furnemsten vorordenten vom Adel und Superattendenten des Landes und dann auch den Rethen der Stedte, sonderlich geschrieben, das dieselben knaben ihres armuts, alters und fundaments halben also sollen geschickt sein, das sie ihres alters vierzehen jar erreicht, auch ihr fundament inn der Grammatica gelernt haben und deren eltern inn dem vormögen nicht seind, dieselben inn unser Universitet zu Wittemberg ausserhalb gemelter hülff der Stipendien zu underhalten. Begeren darauff gnediglich, ihr wollet eure kinder, die ihr zur lahr geneigt vormerckt, Gott dem Allmechtigen zu lob, auch euch und ihnen und gemeinem nutz zum besten zum studio halten, auff das sie

dieser unser vorordnung mögen vhehig werden und derselbten geniessen; denn welchen gleich ein mahl Stipendia vorliehen und würden doch von unser Universitet zu Wittemberg Gelerten, so darzu vorordent, in vorhör und examine dermassen befunden, das sie mit der lahr nicht anhalten, noch sich studirens vleissigen, sondern mehr anderer eitelgheit sich underfahen, auch keine besserung auff gedachter gelarten ermanen bey ihnen zuvormuthen, die werden ihrer Stipendien widerumb entsetzt und andern vorliehen werden.

Hierzu so wissen wir Euch, denen von der Ritterschaft, nicht zuvorhalten, das wir hirüber von dem einkomen der geistlichen güter unserer Lande zu ausstattung ewer der unvormüglichen vom Adel Töchter, so hievor derwegen mehrmals inn das vordamlich Closterwesen und leben gedrungen worden, jerlich sechtzehen hundert gülden vorordent, welche inn vorbemelt vier landtkreis volgender gestalt ausgeteilt sollen werden, Nemlich Gegen Sachssen Vierthalb hundert Floren, Gegen Döringen Fünfthalbhundert Floren, Gegen Meissen Fünfthalbhundert Floren, Und ins Voitlandt Vierthalbhundert Floren.

Die einnahm und ausgab berurter Summen haben wir zu Sachssen unserm Haubtmann und Schösser zu Wittemberg, zu Döringen unserm Haubtmann und Schösser zu Weimar, zu Meissen unserm Amptmann und Schösser zu Altenburg, Und im Voitlandt unserm Amptmann und Schösser zu Plauen befohlen, inmassen unsere vorschreibungen, die wir auch den vorordenten des grossen ausschusses berurter vier kreis unser Landtschafften albereit zugestelt, solches klerlicher und ferner besagen und ausweisen. Wiewol auch Weiland der hochgeborene Fürst Herr Johans, Hertzog zu Sachssen, Churfürst etc., unser gnediger lieber herr und vater seliger und milder gedechtnis, auch volgends wir den Pfarrern, Kirchen und Schulen Dienern zu dreien mahlen auff bedencken der vorordenten Visitatoren an vielen orten zulagen gethan, damit von der geistlichen güter einkomen, wie ewer etzlichen selbst wol bewust, ein gute Summa auffgangen und jerlich auffgehet, wir wollen geschweigen, was treffenliches unkostens wir der Religion halben inn zeit unser regirung haben auffgewant, auch nochmals und beharrlich auff-

wenden müssen. Wann wir aber gleichwol hirüber vornehmen, das etzliche Pfarrer unserer Lande zur nodturfft nochmals nicht vorsehen sein, So haben wir vorordent den mangel derselben halben mit vleis zu erkunden, wie dann nuhmer vast beschehen, und seind darauff durch Göttliche vorleihung willens und entschlossen, wie wir dann an etzlichen orten albereith gethan, denselbigen zu vorigen ihren Pfarr einkomen furderlich auch so viel zu vorordnen und zuzulegen, das sie mit gebürlicher und bequemer enthaltung vorsehen, auch die vorigen und obberurten zulagen sambt den itzt gemelten letztern und was sonst zu einer jden Pfarr gehört, bestendiglich und auff ewigheit mit unsern briefen und sigeln vor uns, unser Erben und nachkomen gewidmet sollen werden.

Und haben euch solchs alles gnediger meinung nicht unangezeigt lassen wollen, dann euch gnedigen willen zu erzeigen sein wir geneigt. Zu urkundt mit unserm auffgedrucktem Secret besigelt und gegeben zu Torgaw am tage Bartholomei Anno 1545."

Alles was bisher durch landesherrliche Municifenz für die finanzielle Ausstattung der Universität Wittenberg geschehen war, tritt zurück gegen diese Stiftung, welche nahezu dem Etat einer ganzen Universität gleichkam. Nach dem mittleren Durchschnitt eines Professorengehaltes, der nicht viel über 100 fl. betrug, hätten mit einer Summe von 4020 fl. die Besoldungen von dreissig bis vierzig Professoren bestritten werden können. Abgesehen davon, daß die Einkünfte der drei Stifter meist in Getreide bestanden, welches zu einem sehr niedrigen Preise angeschlagen worden war und voraussichtlich höher verwerthet werden konnte, entsprach an und für sich schon der damalige Ertrag dem heutigen Kaufwerthe einer Summe von 21105 Thalern [31]). Die einzelnen Stipendienbeträge von 40 fl., 30 fl. und 25 fl. waren in ihrem Kaufwerthe den heutigen Summen von 210 Thlr., 157½ Thlr. und 131¼ Thlr. gleich zu achten. Sie waren überhaupt so bemessen, daß der Stipendiat, wenn er sich nur von dem damals allmählich schon beginnenden Luxus

[31]) Vergl. Preis- und Lohnverhältnisse des 16. Jahrh. rc. in Hildebrand's Jahrbüchern. 1863. Heft 3, S. 279.

ferne hielt, seinen Unterhalt auf der Universität damit bestreiten konnte, zumal sich auch von einem Honorar für die Vorlesungen in den Acten wenigstens nirgends eine Spur vorfindet [32]). Erwägt man hierzu noch, daß die Verleihung der Stipendien nicht auf ein triennium beschränkt war, und daß schon „Knaben" von vierzehn Jahren, sofern sie nur „ihr Fundament in der Grammatica gelernt", zum Genuß berechtigt waren und ihre Stipendien bis zu ihrer Anstellungsfähigkeit, also auf eine sehr lange Reihe von Jahren behielten: so war in der That die Summe, welche das Stiftungsvermögen zur Ausbildung der bedürftigen Studirenden gewährte, eine sehr bedeutende zu nennen [33]).

Anfänglich wollte Kurfürst Johann Friedrich, wie er schon im Jahr 1538 der Universität zu erkennen gegeben hatte, um dem oben beklagten Mangel an Theologen zu begegnen, der Stipendiaten-Ordnung noch die Bestimmung hinzufügen: daß alle Stipendiaten aus dem Stande der Bürger und Priester Theologie studiren sollten, und daß nur aus denjenigen Städten des Landes, welchen vier Stipendiaten zustanden, je „einer im Rechten und einer in der Erzenei studiren" dürfe. Später gab er jedoch, obwohl er die Förderung des theologischen Studiums immer als Hauptsache im Auge behielt, diese Beschränkung auf, zumal ihm oft von den Professoren einzelne Stipendiaten als zum Studium der Rechte oder der Medicin ganz besonders geeignet bezeichnet wurden.

Vor Erlaß der Stiftungs-Urkunde pflegte man kurfürstlicherseits jährlich zu bestimmen, wieviel Geld aus den Erträgen des Sequestrationsfonds an die Stipendiaten ausgezahlt werden sollte; auch in Bezug auf die Städte hatte man einige oben genannte zwar ausgezeichnet, rücksichtlich der übrigen sich jedoch freie Hand vorbehalten. Nach Erlaß jener Urkunde hielt dagegen der Kurfürst strenge auf Befolgung derselben; und wenn die Decane der Facultäten berichteten, daß sie Einige der Ge-

---

[32]) Vergl. Annalen der Universität Wittenberg von Grohmann. Meissen 1801. Thl. I, S. 123 ff.

[33]) Einzelne Studenten erhielten freilich auch nur »semel pro semper« eine bestimmte Summe angewiesen.

prüften rejicirt und dafür Andere, „die gute ingenia und eine gute und reine Art“ hätten „Vers und Prosa zu schreiben“, als bedürftig und würdig vorschlugen, so ging er doch nicht darauf ein, sondern erklärte: man müsse sich jedes Falles an die Bestimmung halten, die den Städten ein Präsentationsrecht gebe; und wenn sie Untüchtige präsentirt hätten, so müsse man sie auffordern Tauglichere zu bezeichnen. Auch in Bezug auf das Alter und das verlangte Maß von Kenntnissen hielt er streng auf die Stiftungs-Urkunde, weshalb namentlich oft junge Leute von Adel als nicht qualificirt abgewiesen werden mussten. Der Kurfürst schrieb daher an den Hauptmann zu Wittenberg: „Ihr wollet darauf bedacht sein, daß ihr auf das nächste Examen Andere von Adel unserer Universität Wittenberg angebet und zum Examen dahin schickt; auch die vom Adel ermahnen, daß sie Gott zu Ehren und ihnen selbst zu Nutz ihre Kinder zur Schule halten, auf daß sie unserer Begnadigung fähig werden.“ Da auch von Meissen und aus dem Voigtlande nur je Einer, aus Thüringen aber sogar Keiner erschienen war, „wiewohl wir uns des Mangels insonderheit der Armen von Adel nicht vermuthet gehabt, sondern uns vorsahen, sie würden ihre Kinder zum Examen geschickt haben“, so gingen wiederholte Aufforderungen an die betreffenden Hauptleute Hans Metzsch, Heinrich von Einsiedel, Dietrich von Starschedel und Bernhard von Hirschfeld, qualificirte junge Leute von Adel zum Stipendiaten-Examen nach Wittenberg zu schicken. An Priestersöhnen fehlte es nur im Anfang; später machte sich die Aufhebung des Cölibates durch einen großen Andrang von Bewerbern aus dem Stande der Geistlichen sehr bemerkbar. Vom Examen zu Joh. Bapt. 1546 wurde berichtet: daß vom Adel in Sachsen nur Einer erschienen sei, der für untüchtig befunden wurde, obgleich er das Stipendium schon zwei Jahre genossen habe; einer von Schmiedeberg habe sich vor dem Examen gefürchtet und sei davongelaufen; einer von Belzig sei dreimal durchgefallen, habe sich nicht gebessert, und seine Vaterstadt sei aufgefordert worden einen Anderen zu präsentiren. Uebrigens verfuhr man mit den Stipendiaten mit vieler Geduld und gab ihnen unter freundlichen Ermahnungen Zeit, bessere Fortschritte

zu machen, wenn sie Anfangs nur „geringlich respondirt" hatten. Wurden von einer Stadt wiederholt Knaben mit geringen Kenntnissen zu Stipendiaten empfohlen, so ließ ihr wohl der Kurfürst sein Bedenken zu erkennen geben, ob auch ihre Schule den Anforderungen entspreche.

In einem Berichte der Universität („Dat. am hohen Fest, daran man die Gedächtniß hält der seligen Geburt Jesu Christi 1546") an Kurfürst Joh. Friedrich heisst es nach vorausgeschicktem Neujahrswunsch: „Und nachdem E. C. F. G. zu solchen hohen rechtschaffenen Gottesdiensten eine Ordnung der Stipendia gemacht, mit Befehl, daß die Stipendiaten alle halbe Jahr verhört werden sollen, fügen wir E. C. F. G. in Unterthänigkeit zu wissen, daß das Examen mit Fleiß gehalten worden nicht allein in Grammatica und Dialectica, sondern auch in christlicher Lehr und Arithmetica und anderen nützlichen Künsten, damit wir merken konnten, ob das jung Volk auch fortfahre und in der Lehre zunehme. Denn wir wollen nicht gern, daß in diese wohlgemeinten christlichen Stipendia viele faulen jungen Leute wie vor Zeiten in die Klöster eingedrungen und da gemästet werden. Befinden also, wiewohl alle Zeit die ingenia ungleich sein, daß dennoch viele durch Gottes Gnade also wohl zugenommen, daß man siehet, daß E. C. F. G. gnädige Wohlthat an vielen sehr wohl bewandt ist, welches um der Nachkommen willen tröstlich ist." Sie fügen noch hinzu, „daß Veränderung mit einem muthwilligen Lecker, der von uns im vorigen Examen rejicirt worden, nämlich des Pastors Sohn zu Lochau, vorgefallen. Denn derselbige Lecker ist weggelaufen, wissen auch nicht, wo er ist." Statt seiner empfehlen sie einen armen Waisen und gelehrten Gesellen, den Bugenhagen bis jetzt unterhalten hätte, aber nicht ferner unterstützen könne, weil er noch mit anderen Armen beladen sei.

Bezüglich der Auszahlung der Stipendien war die Bestimmung getroffen worden, daß halbjährlich zu Johannis und zu Neujahr der Rentmeister die nöthige Summe dem Schösser in Wittenberg übersandte, „auf daß die armen Stipendiaten damit nicht verzogen werden". Um eine leichtsinnige Vergendung des empfangenen Geldes zu verhüten, hatte der Churfürst befohlen,

daß die Auszahlung an den Magister oder Präceptor eines jeden Stipendiaten in dessen Beisein gegen Quittung erfolgen sollte. Eine solche Ueberwachung der Verwendung des Stipendiums durch Magister oder Präceptor schien zweckmäßiger, als die früher unmittelbare Einhändigung an die Stipendiaten im Beisein einiger Examinatoren.

Nach der Stiftungs-Urkunde war zwar einer bestimmten Anzahl von Städten aus allen Landestheilen das Präsentationsrecht für einen oder mehrere ihrer Angehörigen zu Stipendiaten ertheilt worden; da aber noch nicht die ganze auf die Stipendien zu verwendende Summe verfügbar war, so konnten nicht sofort sämmtliche Städte berücksichtigt, einzelne mussten vielmehr auf das Absterben der Pfründen-Inhaber vertröstet werden. Mit Zutheilung der künftigen Stipendia sollte es aber „also gehalten werden, daß das nächste den meissnischen Städten, das folgende den sächsischen, dann alle Wege in Thüringen zwei und in Meissen zwei wechselweise und folgends in Sachsen eines und im Voigtland auch eines sollen geordnet und getheilt werden." Daher wurde den vielen Städten, welche sich um Stipendia bewarben, geantwortet: „Es hat damit diese Gelegenheit, daß sich der dreien Stifter Altenburg, Gotha und Eisenach Einkommen, welches zu den Stipendien gebraucht werden soll, noch nicht aller Dinge erledigt hat; wenn aber derselben Stiftspersonen eine oder mehrere abgehen werden, so haben wir befohlen, daß man ihr Einkommen in die Städte unserer Lande Sachsen, Thüringen, Meissen und Voigtland, welche ihrer Stipendia noch mangeln, wechselsweise austheilen und also unsere ausgegangene Ordnung endlich vollstrecken soll. Darum begehren wir, ihr wollet deshalb mit Geduld erwarten, denn wir haben diese Verfügung gethan, daß eurer ohne weitere Ansuchung nicht solle vergessen, sondern wenn euch die Ordnung trifft, solches angezeigt und vermeldet werde." — „Denen von Zahna wollet bemerken, daß ihrer sich in unserer Fundation nicht zu befinden, wie wir auch andere dergleichen Flecken nicht haben versehen können". — Voraussichtlich würden sich die Stipendiatenstellen jährlich vermehrt haben, bis sie mit dem Absterben der sämmtlichen älteren Pfründen-Inhaber die volle Zahl

von 150 erreicht hätten, wenn nicht durch die Capitulation von Wittenberg die Stipendiatenfundation für die Universität ganz verloren gegangen wäre. Da eine weitere Verfolgung des wittenberger Stipendiatenwesens, für welches später Kurfürst August ansehnliche Stiftungen machte, nicht im Plane dieser Abhandlung liegt, so begleiten wir die Ernestiner zu ihrer neuen Residenz Weimar, wo bald nach ihrem Anzuge der Plan zur Gründung einer neuen hohen Schule in Jena entworfen und eine damit verbundene Stipendiatenstiftung in's Auge gefasst wurde.

II. Stipendiatenwesen in Jena.

Bei dem Unglück, welches die Ernestiner mit der wittenberger Capitulation betroffen hatte, schmerzte sie nicht am wenigsten der Verlust ihrer mit so vieler Liebe gepflegten Universität; und noch in den Tagen des herbsten Schmerzes über die Fortführung des Vaters in die Gefangenschaft fassten die Söhne des unglücklichen Gefangenen im Einverständniß mit dem Vater den Plan zur Gründung einer „neuen Schule", für welche alsbald Jena in Aussicht genommen wurde[34]). Philipp Melanchthon, welchen man vor allen Anderen zu gewinnen hoffte, wurde sofort mit Entwerfung eines Planes für dieselbe beauftragt. In einem „Verzeichniß, was für Personen zur Aufrichtung der Schule sollten gebraucht werden und was ihre Besoldung ungefährlich sein solle", nennt er eine Anzahl Docenten, die man gewinnen müsse, darunter namentlich auch den Poeten Stigel, mit dem er in einem großen und der Christenheit künftiger Zeit nützlichen Werke beschäftigt sei, davon sie auch bereits einen stattlichen Theil gefertigt hätten. Die vorgeschlagenen Docenten sollten jährlich 100 fl. zur Besoldung erhalten, Stigel dagegen die ihm seither schon verwilligten 150 fl. behalten. Der gesammte Kostenanschlag für Besoldungen betrug 1780 fl.[35]).

---

[34]) Vergl. Das erste Jahrzehnd der Universität Jena. Denkschrift zu ihrer dritten Säcularfeier von Dr. J. C. E. Schwarz. Jena 1858.

[35]) Weim. Comm.-Archiv. Reg. O. Lit. Aa. fol. 182.

Melanchthon, um welchen von verschiedenen Seiten her geworben wurde, entschied sich zwar in Wittenberg zu bleiben; nichtsdestoweniger gedieh der Plan zur Gründung der neuen Schule allmählich zur Reife, und nach vielen Unterhandlungen fand am 19. März 1548 die Eröffnung derselben statt. Victorinus Strigel und Johannes Stigel waren die ersten und einzigen Lehrer.

Der neuen Anstalt fehlte es nicht an Schülern. Da aber viele arme Landeskinder der großen Kosten wegen sich nicht in Jena erhalten konnten, so wandten sich die beiden Professoren an die fürstlichen Brüder in Weimar und baten um Abhülfe. Auf die Vorstellung seiner Söhne, daß viele armer Leute Kinder im Lande wären, die zuvor Stipendien gehabt hätten und jetzt durch eine Unterstützung bei ihrem Studium unterhalten werden könnten, daß man daher dem Oekonomus Getreide aus dem Klostervorrathe reichen möge, erklärte sich Johann Friedrich der Großmüthige zur sofortigen Herrichtung eines Convictoriums von fünf Tischen bereit. Gegen ein Deputat von wöchentlich zwei Scheffeln Korn und zwei Scheffeln Gerste und noch einige andere Emolumente[36]) gewährte der Speisewirth den Convictoristen den Tisch für wöchentlich 5 gr. Schon in den Statuten der Schule zu Jhena heisst es daher: „Damit auch desto mehr Unnser gnediger Wille Und naigung, wie wir des Armut Inn Irenn studiis, sovil uns Immer muglich, Zufurdern berait Und gnediglich gesynnet, gespuret werde. So habenn wir den Armen gesellen Zum bestenn, Damit sie mit der Kost einen vortell habenn mochtenn, ainen speiser oder haushalter Verordnet, Und annemenn lassenn, Dem wir wochentlich ein antzalh korn Unnd getraidig Umb sonst wollenn raichenn lassenn, Domit er einenn Vortell habe, Und wesentlich Vier Tisch armer gesellenn, Umb ein funff groschenn speisenn soll."

Hatten die Ernestiner trotz der geringen Mittel, welche ihnen nach der wittenberger Capitulation geblieben waren, schon verhältnißmäßig ansehnliche Opfer für die neu gegründete Anstalt gebracht, auf welche sich ihre früher der Universität Wittenberg zugewandte Liebe und Sorgfalt übertragen hatte, so waren sie

---

[36]) Vergl. Johann Friedrich der Mittlere, Herzog zu Sachsen, von Dr. Beck. Weimar 1858. I, S. 205.

zu noch größerer Bethätigung derselben bereit, als sich ihre Einkünfte durch den Heimfall der Pflege Koburg und der an den seitherigen Besitzer derselben zu zahlenden jährlichen 7000 fl., sowie durch andere mit dem naumburger Vertrage gewonnenen Aemter zu vermehren anfingen. Zwar starb zur selbigen Zeit Johann Friedrich der Großmüthige, nicht ohne sich zuvor des beginnenden Aufschwungs der neuen Academie gefreut zu haben; allein seine Söhne wandten im Sinne des Vaters ihre Aufmerksamkeit auf die Unterstützung derselben und fassten den Plan zu einer mit Rücksicht auf ihre finanziellen Verhältnisse, die sich seit dem schmalkaldischen Kriege in einer sehr bedenklichen Lage befanden [37]), höchst ansehnlichen milden Stiftung, welche nicht nur eine große Anzahl von Stipendiatenstellen umfasste, sondern auch bedeutende Summen für „Particular"- und Mädchenschulen in Städten, für verwaiste Priesterkinder, für Hospitäler und Siechhäuser enthielt.

Wie früher Kurfürst Johann Friedrich bei der wittenberger Stipendiatenstiftung des Beiraths Luther's, Melanchthon's und Bugenhagen's sich bedient hatte, so suchten auch seine Söhne jetzt eine gründliche Erörterung der Stipendiaten-Angelegenheit hervorzurufen; und Johann Friedrich der Mittlere schrieb (Neubrunn, Mittwoch nach Mariä Magdalenä, 22. Juli 1555), man solle Bischof Niklas von Amsdorf, Erhard Schnepp und Mag. Stolz „ihres Gemüths und Meinung vernehmen und deren Bedenken durch Schreiben" einholen [38]).

Es war vorerst die Frage, ob man die Stipendien wie in Wittenberg auf 25 fl. oder höher festsetzen solle; denn im ersteren Falle hätte man eine größere Zahl derselben stiften können. Ueber diesen Punkt bemerkte Dr. Joh. Stolz: „Aber 25 fl., darauf sonsten unser gnädigster Herr gottseligen Gedächtnisses die Stipendia etwa zu Wittenberg verordnet hatte, ist in den neueren Zeiten und sonderlich des Orts in Düringen zu wenig und schmal. Denn wenn ein Stipendiat schon in der Commu-

---

[37]) Vergl. das Finanzwesen des Ernestinischen Hauses Sachsen im 16. Jahrhundert von Dr. Kius. Weimar 1863. S. 92 ff.

[38]) Ueber das Stipendiatenwesen wurde hauptsächlich Weim. Comm. Arch. Reg. Mm. benutzt.

nität oder Collegio seinen Tisch für 5 gr. hat, so gehet ihm doch ein Jahr über 14 fl. darauf; auch muß er für Herberg, wo er bei Gesellen wohnet, ungefährlich 2 fl., für Licht 1 fl., für Holz etwa 2—3 fl. haben; bleiben ihm nur 5 fl. zu Büchern, Kleidern, Waschlohn und anderer Nothdurft. Wovon sollte er denn noch einen praeceptorem lohnen, da er desselben benöthigt? Gehen sie aber nicht im Collegio zu Tisch, wie sie denn, wo nicht Aenderung geschieht, nicht Alle daselbst werden Raum haben, weil der Oekonomus seine gewisse Anzahl hält und sonst oft übel gespeiset hat, so können sie unter 7 gr. schwerlich einen Tisch bekommen, und läuft ihnen bei 18 fl. allein auf die Kost, daß man sich also nahelich mit 30 fl. kann behelfen. Aber doch müssen sich die Armen, denen allein und nicht den Reichen mit solchen Stipendiis gedienet wird, strecken nach der Decke." Auch Dr. Schnepp und Nicolaus von Amsdorf[39]) erklärten sich sogar für 35 fl.; Letzterer fügte zugleich die Bitte hinzu, „man wollt die zu Eisenach mit etlichen Stipendien bedenken, denn sie haben viel Klöster gehabt und ein thumb dazu und haben nicht ein Stipendium, welches wahrlich ganz unbillig ist."

Darüber, daß man das Alter der Stipendiaten nicht unter sechzehn Jahre ansetze, waren alle Drei einig. „Wäre derohalben von nöthen, daß man nicht eben junge Knaben von 14 oder 15 Jahren zu Stipendiaten annehme, denn an solchenn jungen Blut muß man wohl ein vier oder sechs Jahre ziehen, ehe man spüren kann, was aus ihnen werden wolle, oder ob die Stipendia bewandt seien. Unterdeß gehen gleichwohl die Stipendien immer fort und wird ein Anderer daneben, der das Alter und die Geschicklichkeit hat und in weniger Jahren zum Kirchen- oder Schulregimente könnte gebraucht werden, verzogen und versäumt. Wenn aber Einer 18 oder 20 Jahre erreicht hat, seine principia in schola triviali gefasst, so kann er danach in wenig Jahren Mehr thun, denn ein junger Knab in vielen."

In dem Schreiben der Herzöge vom Tage Margarethä (10. Juni) 1555 an die Professoren Schnepp, Basilius, Schröter,

---

[39]) Weim. Comm.-Arch. Reg. O. Lit. Aa. Aa. fol. 273.

Victorinus und Stigel, in welchem sie die leitenden Grundsätze für die Stipendiatenstiftung auseinandersetzten, gingen sie zwar auf die Ansicht ein, welche Amsdorf, Schnepp und Stolz in ihrem Bedenken ausgesprochen hatten, daß ein Stipendium von 25 fl. für Jena nicht ausreichen würde; bezüglich des Alters der Stipendiaten hielten sie jedoch vorläufig noch das vierzehnte Lebensjahr fest, bis sie sich schließlich noch vor Erlaß der Stiftungs-Urkunde für das sechzehnte Lebensjahr entschieden.

Nach dem wittenberger Muster sollte auch das Stipendiaten-Examen beibehalten werden. „Und begehren wir, ihr wollet darin weder Gunst noch Freundschaft, Haß oder Feindschaft, Fürderung noch Vorbieth oder Etwas wie des genannt oder erdacht werden mag, ansehen; sondern uns von eines jeden Studio Fundamenten, Geschicklichkeit und Fleiß, auch was von ihnen zu hoffen und zu was Studia sie ungefährlich geneigt seien oder nicht, gründlichen, wahrhaftigen und einhelligen Bericht auf beide Fälle und jeder Zeit vorwenden, auf daß wir uns mit Vertheilung oder Weigerung der Stipendia danach wissen zu richten. Da sich aber Jemand bei euch angeben und sich examiniren lassen wollte und doch von uns an euch nicht gewiesen wäre, Den oder Dieselben sollet ihr nicht examiniren, auf daß ihr nicht mit vergeblicher Mühe beschweret werdet.“ Die Bewerber sollten sich nämlich erst an die fürstlichen Brüder in Weimar wenden, und wenn ihre äusseren Verhältnisse, „daß ihre Eltern unter uns wohnen und gesessen oder in Kirchen-Aemtern stehen“, daß Dieselben nicht Vermögen besitzen, um aus eigenen Mitteln ihre Söhne auf der Universität unterhalten zu können, daß die Bewerber selbst das vorschriftmäßige Alter erreicht hätten — als geeignet befunden worden wären, erst dann sollten sie „unter unserem Handzeichen und Sigel“ der Universität zur Prüfung überwiesen werden.

Wenige Wochen darauf erschien dann die nachfolgende Stiftungs-Urkunde:

„Von Gotts gnaden wir Johans Fridrich der Mittler, Johans Wilhelm und Johans Fridrich der Jünger, Gebrüdere, Hertzogen zu Sachsen, Landgraven in Düringen, Marggraven zu Meissen, Entbieten allen und iglichen unsern Pfarherrn, Predigern und Geistlichen, auch Amptleuten, denen von der Ritter-

schaft, Schössern, Schultheissen, Castnern und Rethen der Stedte unsern grus und gnad zuvorn. Ehrwirdige, Wirdige, liebe andechtige Rethe und getreue! Wie wol weiland die hochgeborne Fürsten Herr Johans und Herr Johans Fridrich der Elter, Hertzogen zu Sachsen und Churfürsten ꝛc. unsere gnedige liebe Herrn, Grosvater und Vater seliger und Christlicher gedechtnis hievor den Pfarherrn, Kirchen- und Schuldienern, auch Hospitalen und Sichheusern in irer Liebden und gnaden Fürstenthumb und Landen eine stattliche Hülff und zülage gethan, Darumb wir uns gentzlich vorsehen gehabt, dieselben würden nunmehr alle nottürfftiglich, auch etzliche reichlich und überflüssig vorsehen und bedacht, das derhalben einige ferner Versorgung zuthun hinfürder von unnöten solt gewest sein: so wissen wir euch doch gnediger Meinunge nicht zuverhalten, das uns unsere itzige Visitatores vor wenig Tagen berichtet, als sollen derwegen noch allerley mangel vorstehen, uns auch darüber umb verordenunge etlicher Stipendia untertheniglich gebeten. Nu haben wir inen darauff ursachen, warumb wir uns nicht vermutet, das über gedachter unser Herrn Grosvater und Vater seligen verordenung weitere Zulagen solten von nöten sein, auch daneben, wie hoch sich dieselben vorigen verordenungen und ausgaben von den geistlichen Stifften und unserer Lande Clöstern erstrecken thete, und das nach deren ein geringes übrig were, anzeigen und eröffnen lassen. Aber damit sie und meniglich zu spüren und zu vermercken, das wir das Einkomen gemelter Stiffte und Clöster in unsern eigenen nutz zu wenden nicht bedacht: So weren wir unsers Herrn Grosvatern und Vatern seligen Christlichen und löblichen Fusstapffen hierinnen zu folgen gnediglich erböttig und geneigt und wolten denen Pfarherrn und Kirchendienern, bey welcher Einkomen mangel befunden, noch in die zwey tausent gülden jerlich darvon unterschiedlich reichen und darüber sieben und vierzig Stipendiaten in unser Schule zu Jhena im Studio unterhalten, darunter zehen adels Personen und deren jedem jerlich fünff und dreissig gülden, aber die andern sieben und dreissig Personen, so Priester-, Bürger- oder Bauerssöne sein sollen, deren jedem jerlich dreissig gülden, doch das solche alle zum studio

geschickt und tüchtig sein sollen. Desgleichen fünffhundert gülden zu gemeinen particular Schulen, darzu dreihundert und vierzig gülden zu Jungfrawschulen in Stedten. Ueber das sechshundert gülden armer Priester verlassenen Waisen, Hospitalen und Siechheusern, auch jerlich geben und entrichten und mit erlegung des halben teils auff Martini schierst künfftig anfahen und die andere helfft auff Pfingsten des künfftigen sechs und funffzigsten jares reichen zu lassen, welches alles sich mit dem vorigen obgenannten unser Herrn Grosvatern und Vatern seligen verordenungen und ausgaben (die von berürter Stiffte und Klöstern einkomen zu milten, gütigen Sachen jerlich gegeben) in ein stattliche Summa, die man namhafftig gemacht, erstreckete, Zuversichtig, obgedachte Visitatores und meniglich würden hieraus befinden, das wir mehr thaten, denn obangezeigte Stiffte und Klöstere (ausgeschlossen unsere alte, darauf gebürende und hergebrachte fürstliche Gerechtigkeiten) ertragen köndten, mit weiterm gnedigem erbieten, so wir zu erzelen umb kurtzwillen unterlassen auch von unnöten achten. Weil denn sie, die Visitatores inen solches mit gebürlicher Dancksagunge nicht allein unterteniglich haben gefallen lassen, Sondern auch vor genugsam und überflüssig erwegen: So zeigen wir es euch hiermit semptlich und sonderlich darumb an, auff das ir die vom Adel, auch Priester, Bürger und Bawren, die Kinder haben, welche zum studiren geschickt und aber von dem iren selbst nicht vorleget, noch dabey erhalten können werden, uns dieselben angeben möget. Doch solle derselben keiner unter sechszehen jaren alt sein und zuvorn seine Grammatica also gelernt haben, damit er in unser Schule zu Jhena mit nutz fürder studiren und vorfaren möge, auch von uns an unsere hierzu verordente Examinatorn gegen Jhena zum Examen gewiesen, und da er von denselben Zeugnis bringet, alsdann ime nach gelegenheit desselben endlicher beschied gegeben werden. Nachdeme auch nicht unbillich, das solche Stipendiaten uns für diese gnedige Vorlage dankbar sein: So sollen sie sich verpflichten, das sie ir studirn dermassen anlegen und zu frucht bringen, das sie zu weltlichem und geistlichem Regiment mögen gebraucht werden und dienen wollen, uns zuvorn Dienst anzubieten und da wir irer für uns selbst am Hof oder in Landen

bedürffen, sich umb billiche vergleichunge vor andern gebrauchen zu lassen, auch alsbald derhalben iren reversbrieff von sich zu geben.

Es sollen auch bemelte Stipendiaten jerlichen einmal in der Pfingstwochen durch unsere Examinatorn im beisein eines unsers gelerten Hofrahts, den wir jeder zeit darzu verordnen wollen, verhört, und wie ein jeder befunden, uns fürder von inen semptlicher bericht gethan werden, damit wir wissen mögen, wie solche unsere gnedige Unterhaltunge angeleget, wir uns auch ferner bewilligung halben haben vernehmen zu lassen. Denn da wir befinden, das es an einem oder mehr nicht bewand, dem oder denselben wollen wir ire Stipendia jeder zeit uffzukündigen uns hiermit vorbehalten haben. Wie viel auch in ein jede Knaben- und Maidleinschule, desgleichen in die Hospital und Siechenheusere von obberürter gewilligter Summa gereicht werden solle, das wollen wir nach genomener erkundunge und gehaltenem Raht auszuteilen und erblichen zuvorweisen lassen wissen. Solches alles wolten wir euch gnediger meinunge nicht bergen.

Zu urkundt mit unserm zu ende auffgedrücktem Secret besiegelt Und gegeben zu Coburg am Tage Laurenti. Anno Domini 1555."

Bei einem Vergleich dieser Stipendiatenstiftung mit der wittenberger vom Jahre 1545 fällt zunächst auf, daß ausdrücklich auch Bauernsöhne als zum Genuß von Stipendien berechtigt bezeichnet, und daß nicht gleich von vornherein gewisse Städte genannt wurden, denen man ein Präsentationsrecht für ihre Angehörigen einräumen wollte. Indem man sich in diesem Punkte nach den in Wittenberg gemachten Erfahrungen freie Hand vorbehielt, nahm man gleichwohl bei Verleihung der Stipendien auf gewisse Städte und namentlich solche, in welchen geistliche Güter eingezogen worden waren, billige Rücksicht; auf Ansuchen wurden später auch einzelnen Städten Stipendien für ihre Angehörigen zugesichert. Auch von beschränkenden Bestimmungen rücksichtlich der Wahl der Facultät für den Stipendiaten hatte man abgesehen, obwohl die Theologen immer noch bevorzugt wurden.

Für den Adel war gleichwie in Wittenberg ein höherer Stipendienbetrag ausgeworfen; auch in anderer Beziehung, wie

später erwähnt werden wird, wurden die adeligen Stipendiaten bevorzugt, ohne daß sie sich durch Fleiß und größere Begabung vor den Anderen ausgezeichnet hätten. Oft fehlte es an adeligen Bewerbern, oder es fehlte diesen an den vorgeschriebenen Bedingungen. Auch die nicht adeligen Stipendien wurden anfänglich nicht alle vergeben, bis später die Anzahl der Bewerber im dem Maße zunahm, daß Viele als Exspectanten von Jahr zu Jahr vertröstet werden mussten.

Bei Bemessung der Höhe des Stipendienbetrags war man, wie das Gutachten des Hofpredigers Joh. Stolz in Weimar zeigte, von der Ansicht ausgegangen, daß ein Stipendium nicht als ein bloser Beitrag zur Unterstützung des Studirenden zu betrachten sei, sondern daß der Stipendiat, wenn er sich nur „nach der Decke strecke", mit seinem Deputate auskommen müsse, zumal ihm auch das Convictorium einen billigen Tisch gewähre und es dem Stipendiaten gezieme sich eines eingezogenen Lebens zu halten, in Kleidung einfach und schmucklos einherzugehen und „der Gesellschaft nicht anhängig" zu werden. Wohlhabendere Studenten und unverheirathete Docenten zahlten für Wohnung und Kost bei Paul Mühlpfort wöchentlich 12 gr. Der Schosser zu Jena hatte bei demselben Kostgeber die beiden Neffen Nicolaus von Amsdorf's sammt ihrem Pädagogus für Wohnung (Stube und Kammer) und Kost zu 10 gr. wöchentlich untergebracht[40]). Wenn Melanchthon für einen jeden nach Jena zu berufenden Docenten nur 100 fl. Besoldung beanspruchte, so scheint in der That die Summe von 30 fl. für einen Studenten verhältnißmäßig ausreichend.

Um den Werth dieser Summe zu würdigen, genügt es, einige Aequivalente aus der Mitte des 16. Jahrhunderts zu vergleichen. Für 30 fl. erhielt man nach dem damaligen Durchschnittspreise 56 weimarische Scheffel Roggen, welche nach heutigem Durchschnittspreise 153 Thlr. gelten; oder man erhielt drei Ochsen von zu 600 Pfd., die heute einen Werth von nahe an 300 Thlr. repräsentiren, oder 30 Stück Hammel oder 12 Schweine von einem Centner Gewicht. Man konnte ferner für 30 fl. ebenso

---

[40]) Weim. Comm.-Arch. Reg. O. Lit. Aa. Aa. fol. 273.

viel Klafter Holz oder 2 Acker wässerbarer Wiesen oder 3 bis 5 Acker guten Artfelds kaufen oder 60 Acker Feld oder 20 Acker Wiesen pachten, ja selbst ein Häuschen in der Stadt oder ein mittleres Wohnhaus auf dem Lande erwerben [41]). Freilich behauptete man von Jena, „daß das Pflaster des Orts heiß sei"; und die Professoren wurden nicht müde zu wiederholen, daß man in Wittenberg billiger habe leben können. In den nächsten Jahrzehnten wurden die Besoldungen der Professoren sehr bedeutend erhöht, während allerdings der Stipendienbetrag trotz der allmählich kostspieliger gewordenen Lebensverhältnisse derselbe blieb.

Das Stipendiatengeld sollte auf zwei Termine, Quasimodog. und Martini, zu je 880 fl. aus folgenden Orten entnommen werden [42]), nämlich

300 fl.	aus dem Stift Altenburg,
125 „	„ „ Kloster Sonnefeld,
75 „	„ „ „ Mömhörden,
75 „	„ „ Amte Heldburg, von wegen der Pfarrei Westhausen,
100 „	„ „ Kloster Georgenthal,
100 „	„ „ „ Reinhardsbrunn,
30 „	„ „ „ Ichtershausen,
25 „	„ „ „ zu Eisenach,
25 „	„ „ „ Allendorf,
25 „	„ „ „ Kreuzburg:
880 fl.	

Der Stiftungs-Urkunde folgte noch im Laufe desselben Jahres die Instruction, „was die verordneten Professoren zu Jena in dem Examiniren der Stipendiaten halten und uns berichten sollen".

„Erstlich sollen sie einem jeden Stipendiaten vor dem Examen ein kurzes Argument geben, das er von sich selbst ohne Anderer Hülfe im Beisein eines Professors lateinisch ausführe und

---

[41]) Vergl. Hildebrand's Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. Jena 1863. Heft I. III. V: Preis- und Lohnverhältnisse Thüringens im 16. Jahrh., von Dr. Kius.

[42]) Weim. Comm.-Arch. Reg. O. Lit. Ee. Ee. fol. 276.

den verordneten Examinatoribus vortrage, daraus sie sich seines ingenii und Geschicklichkeit desto besser erkunden mögen. Zum Andern sollen sie ein Registraturbuch halten und darin unterschiedlich verzeichnen: nämlich eines jeden Stipendiaten Namen, Alter, Eltern (ob sie leben oder todt seien), von wannen er ist, wie lange er studirt hat, was er für lectiones gehört und was er für praeceptores gehabt. Zum Dritten sollen sie die Stipendiaten verhören in der Grammatica, in leichten und schweren constructionibus, danach in den autoribus, welche ihnen vorgelesen, was sie daraus gefasst und verstehen, letzlich auch in den Hauptstücken der christlichen Lehre und des Katechismi. Da sie auch Dialecticam, Rhetoricam oder graecam linguam gelernet oder gehört haben, so sollen sie darin auch examinirt werden. Zum Vierten sollen sie von einem Jeden ihr judicium und Urtel in die Registrande bringen: nämlich, ob er übel, gering oder ziemlich, wohl promt oder aufs beste geantwortet und bestanden; desgleichen in wie viel Jahren oder Zeit ein Jeder zu Schulen- oder Kirchenregimentern (vermittelst göttlicher Gnade) gebraucht werden möchte, oder zu welcher Facultät ein Jeder am tauglichsten zu achten, und uns solche Registrande zu unseren eigenen Handen überschicken, auf daß wir uns mit Austheilung der Stipendia danach richten mögen. Datum Weimar, Donnerst. nach Franc. 1555." Später wurde der Instruction noch hinzugefügt: „Was ihr auch einem jeden seiner Geschicklichkeit halben für Zeugniß gegeben, das wollet Niemand offenbaren, auch keine Copeien davon geben lassen, sondern dasselbe verpetschieren und bei euch verwahrlich beilegen."

Die Censuren wurden meist deutsch gegeben, später auch lateinisch: optime, bene, expedite, mediocriter, male respondit in (ex, de) etc. Dazu kamen oft noch Bemerkungen, wie: „Sein Leben und Wandel ist uns nicht bewusst, doch werden wir berichtet, daß er etwas freidig und mutig ist und ihme bisweilen den Trunk ein wenig gelieben lastet." Ein Anderer „ist gar ein feiner Mensch von Person und Gestalt, hat aber schwächlich respondiret"; ein Dritter „scheint ein hurtiges ingenium zu sein, könnte in der philosophia einen feinen Mann geben und mit der Zeit zu einem Professor gebraucht werden".

Zu dem Stipendiaten-Examen, welches auf dem Schlosse zu Jena nach vorhergehender öffentlicher „Intimation“ abgehalten wurde, erschien regelmäßig ein fürstlicher Rath, anfänglich Dr. Franz Burkhardt, später gewöhnlich Dr. Schneidewein, Vice-Ordinarius der Universität; ausnahmsweise wurden auch zwei Räthe committirt. „Wie ein Jeder befunden“, musste der Notar aufzeichnen. So lange die Examinanden einzeln vorgenommen wurden, währte die Prüfung gewöhnlich sechs Tage; später wurden zur Beförderung derselben je zwei zusammen examinirt „und ihr profectus, Unterschied und Mangel desto eher vermerkt“. Der landesherrliche Commissar sollte dem Examen fleissig beiwohnen, auch darauf achten, daß sich der Professoren keiner desselben entziehe; er sollte ferner „neben und mit den Professoren gegen einen jeden Stipendiaten nach Gestalt und Gelegenheit seines Studii eigentliche und gewisse Inquisition, Bericht und Erkundigung haben, und was man sich seines Aufwachsens, Zunehmens und Gedeihens halben zu getrösten oder nicht, und hierin neben gedachten Professoren der Stipendiaten halben keine Affection oder Verwandtschaft ansehen, sondern uns von dem Allen, und wie sie es im Grunde befunden, männiglich ungescheut klaren und ausdrücklichen Bericht zu unseren eigenen Handen thun und fördern“. Nach beendigtem Examen pflegte der Commissar noch einige Worte der Ermahnung an die Stipendiaten zu richten; auch für die Professoren hatte er ausser der gewöhnlichen Aufforderung zu gebührlichem Fleisse und zum studio concordiae im Namen seines Fürsten oft noch irgendeine Mittheilung, welche bald die Lectionen, bald die Art des Vortrags, bald die demnächst schon hervorbrechenden Zwistigkeiten unter den Professoren betraf, sowie er auch bereit war Anträge und Wünsche der Professoren entgegenzunehmen. Zuweilen hatte er auch noch eines fürstlichen Auftrags für den Rath der Stadt Jena, z. B. daß Derselbe für die Unterbringung der Studenten besser Sorge tragen möge, sich zu entledigen.[1]

Ausser dem Prüfungsberichte, welchen die Universität regelmäßig zu erstatten hatte, erhielt der Landesherr auch noch schriftlichen Bericht seines Commissars über dessen Wahrnehmungen und Erfahrungen. So schrieb der Canzler Brück,

Weimar, Donnerstag nach Katharinä 1556: „Die Stipendiaten hätten zwar gute Fortschritte gemacht, sonderlich in den Sprachen und andern politioribus et philosophicis artibus; jedoch könnte solcher Fleiß der Professoren größeren Nutzen schaffen, wenn den Stipendiaten Maß und Ordnung gegeben würde, was für lectiones ein jeder Stipendiat von Quartal zu Quartalzeiten hören sollte, damit sie sich mit Anhörung mannichfaltiger Lectionen nicht überhäufen thäten; wie ich denn bei vielen Stipendiaten gespüret, daß sie, den Professoren zu hofiren und ihre Gunst zu behalten, fast alle lectiones gehört und doch nicht wiederum den halben Theil derselben (wie es ihnen denn auch zu thun unmöglich gewesen) repetirt und wiederholt haben. Da doch die Repetition das nützlichste Studium ist, denn ohne das ist die Schulregula wahr: lectio audita et non repetita est quasi nulla. Dieweil aber kein Professor ihme seine auditores williglich würde entziehen lassen, sondern ein frequentius auditorium behalten wollen, so würde meinem unterthänigen und einfältigen Trachten nach die Nothdurft erfordern, daß die Abtheilung der Lectionen und Auditoren von ihnen, den Professoren, auf E. F. G. (damit sie sich darinnen zu ersehen) zugeschickt werde. So will auch hierin nicht wenig gelegen sein, daß die Professoren ihre Lectionsstunden nicht alleine mit Dictiren, sondern auch ordentlichem und mündlichem Expliciren, zuvörderst aber mit öffentlichem Examiniren der Stipendiaten und wie ein Jeder die nächsten zuvor abgehörten lectiones verstanden habe, zugebracht werden; denn dieser Weg des täglichen Examinis wird die Stipendiaten heissen fortgehen, und daß sie keine Lection werden unrepetirt hingehen lassen müssen."

Mit diesem Bedenken ihres Canzlers vollständig einverstanden, stellten die fürstlichen Brüder in einem Schreiben vom 1. Januar 1557 an die Professoren in Jena die Aufforderung, fernerhin sich nach den in jenem Bedenken ausgesprochenen Grundsätzen, die ihnen in weiterer Ausführung und Begründung mitgetheilt wurden, zu verhalten und über deren Vollzug zu berichten. Diese Aufforderung überraschte die Professoren sehr unangenehm, und sie beeilten sich in einem Gesammt-

schreiben, bei welchem sich nur Stigel nicht betheiligte, ihre unterthänigsten Vorstellungen dagegen geltend zu machen. Sie hätten das Schreiben der gnädigen Fürsten mit gebührlicher Reverenz empfangen und unterthäniglich gern vernommen, daß ihre gnädigen Fürsten „solch ernstliches Nachdenken auf die verordneten Stipendiaten haben“. Was den mehreren Theil der Stipendiaten anlange, daß sie im letzten Examine mit weniger Geschicklichkeit respondiret, sei ihnen selbst zu spüren beschwerlich, verdriesslich und schmerzlich gewesen. „Wir lassen es aber an Zeugniß unserer Gewissen und der Wahrheit, dabei wir uns zu getrösten, daß wir, ein Jeder nach seinem Vermögen, diejenigen Dinge profitirt und gelesen, die den Weg zu rechter Institution im göttlichen Worte und zum Anfange der Sprachen und Künste, auch anderen Professionen richtig und gründlich weisen, denselben auch dermaßen explicirt und inculcirt, daß wir Zeugniß unseres Fleisses aus den Annotaten, welche die Scholaren von uns excipirt, zu erlangen verhoffen. Aber daneben müssen wir allhier, wie denn an anderen Orten gemein worden, auch klagen über die Fahrlässigkeit und den Unfleiß derjenigen Jugend, welche nicht mehr im Studiren fort will wie vor Zeiten. Wäre derohalben gut, daß Diejenigen, bei welchen Unfleiß gespüret würde, eigene Präceptores (‚da sie die Vorlegung hätten‘) ihnen zu schaffen angehalten werden möchten. Denn was den (!) methodum oder kurze und einfältige Weise die Anfänge und Uebungen nützlicher Lehre anlanget, können wir darthun, daß sie von uns nach unserem geringen Vermögen gesucht und also gehalten und getrieben würde, daß wir hoffen, solche sollte der studirenden Jugend, ob sie selber wollte, zu förderlicher Aufnehmung und zum Nutzen gereicht haben.“

„Nachdem E. F. G. gnädiglich begehren, daß den Stipendiaten E. F. G. Gemüthe, wes sie sich sonsten hinfürder halten sollen, Vermeldung geschehen solle, auch daß von uns nach Art und Qualität eines jeden Stipendiaten Abtheilung der Lection und Auditoren gemacht, und einem jeden, was er hören solle, vorgeschrieben werde, auch daß unser ein jeder seine lectiones nicht allein mit Dictiren, sondern auch mit ordentlichem und mündlichem Expliciren und zuvörderst mit öffentlichem Examine,

daraus vermerkt werde, was die Stipendiaten studiren, zubringen solle: darauf haben wir die Stipendiaten vor uns erfordert, ihnen E. F. G. Gemüth und Meinung, desgleichen ihrer selbst Gedeihen und Schaden mit gebührlichem Ernst, Vermahnung und Verwarnung gütlich vorgehalten, erklärt und zu betrachten erinnert, daß wir uns versehen wollen, sie werden solcher Vermahnung eingedenk sein und sich danach halten."

„Was das Dictiren und Expliciren anlangt, wissen wir nicht anders, denn daß unser der mehrere Theil das Dictiren und Expliciren also zusammen temperiren und vergleichen, daß Dasjenige, was zu dictiren nöthig, seine Auslegung, Nachweisung und Accommodation erlange. Daß aber unserer Etliche dictiren, die müssen es thun von wegen der Materie, die tractirt wird, und auch der Zuhörer, die an Alter und Verstand ungleich und solcher vorgetragener Lehre nicht entrathen können. Als mancher arme Geselle hört seine theologicas und physicas lectiones, dem besser wäre, er hörte etwas Geringeres. Er thut es aber darum, dieweil er lange nicht dabei sein kann, sondern etwa zu Kirchen- oder Schuldienst sich begeben muß, daß er auch einen Vorrath habe, daraus er ausserhalb der öffentlichen Schulen lerne seine Leute zu unterrichten. Leichter wäre es einem Professor Nichts zu dictiren, sondern mündlich zu lehren; es sind aber in einer öffentlichen Schule viele Umstände, von deren wegen das Dictiren nicht kann unterwegs gelassen werden. Derohalben wir unterthäniglich verhoffen, E. F. G. werden ihnen diese Weise, welche auf anderen Universitäten gebräuchlich, von uns auch gnädiglich gefallen lassen."

„Belangend den Punkt, daß E. F. G. gnädiglich bedenken, es möge für die Stipendiaten gut und nützlich sein, daß dieselben öffentlich von einem jeden Professor aus seiner Lection und Profession in den publicis lectionibus examinirt und verhört werden sollen, dabei zu spüren, wie ein Jeder in vorigen Lectionen proficirt, dabei er auch ferner lernen möge, was ihm mangelt und wie er fürder zunehmen möge, haben wir euch zu unterthänigem Willen vermerkt und verstanden. Und wiewohl wir nicht anders befinden können, denn daß solch exercitium uns zu keinem Wege beschwerlich sein könnte, sondern

uns vieler Mühe überheben würde, sintemalen auf eine Stunde mit Lesen und Expliciren Mehr gethan würde, denn auf drei Stunden mit Frage und Antwort in Examine; weil wir aber aus fleissiger Erwägung dieses Punktes allesammt einträchtiglich befunden, das solch Examen dem ganzen corpori der studirenden Jugend nicht allenthalben wolle dienlich sein: so bitten wir in unterthänigster Demuth, E. F. G. wollen unser Bedenken hierin auch gnädiglich vermerken."

„Zum Ersten, dieweil man die Zeit mit den Stipendiatis zubringen müsse, würde den andern Auditoren, welche von mancherlei Art zusammen kommen und an Verstand und Lehre unterschiedlich sind, die Zeit unfruchtbarlich hinweggehen, nicht ohne Verdrieß und Widerwillen. Zum Anderen, dieweil solche Examina auf anderen Academien oder befreiten Schulen nicht bräuchlich, so würde daraus eine Verachtung und contemptus dieser Schulen folgen. Denn obwohl Philippus Melanchthon in etzlichen publicis lectionibus examinirt, so geschieht doch dasselbe allein, wie er oft selbst gesagt hat, zu Ergötzung und Ambrengung (?) seiner selbst, wenn er von anderen Geschäften abgemattet, sich auf die Lection nicht hat resolvirt; geschieht auch nicht in den lectionibus, darin er wichtige Dinge tractirt, sondern in den exercitiis rhetoricis und dialecticis. Zum Dritten, es würde eine Abscheu und Flucht machen bei Denen, die nicht Stipendiaten sind. So würden auch andere Auswärtige sich anher ungern begeben, nachdem ohne das sehr Viele diese Schule meiden, darum daß sie noch nicht privilegia hat. Zudem dieweil dies Ort Leipzig und Wittenberg nahe gelegen, hätten solche mehr Gelegenheit sich dahin zu wenden und dies Ort zu negligiren. — Zum Vierten würde es auch die Stipendiaten selbst scheu und bei Anderen verachtet machen. Dieweil denn gnädige Fürsten und Herren E. F. G. sonder Zweifel aus oben gezeigten Umständen gnädiglich zu bedenken, das solch publicum examen der ganzen Versammlung der Auditoren nicht würde fruchtbar sein, noch dies in anderen Academien bräuchlich, zudem daß verordnete professores davon gefreiet: so bitten E. F. G. wir in aller Unterthänigkeit, die wollen diesen unsern wohlmeinenden Bericht und Bedenken in

Gnaden aufnehmen und vermerken und die Entschuldigung, warum das examen publicum stipendiatorum nicht könne fruchtbarlichen Fortgang haben, bei E. F. G. gnädige Statt finden lassen."

„Die Abtheilung der Stipendiaten belangend, daß einem Jeden nach Art und Gelegenheit seines ingenii, natürlicher Neigung und Vermögens, was er für lectiones hören solle, verordnet werde, erkennen wir für nöthig und nützlich, wollen auch auf's förderlichste bedacht sein, solche Abtheilung unseres besten Bedenkens zu machen und zu verordnen. Dabei bedenken wir, es würde gut und nützlich sein, daß Diejenigen, von deren Fleiß wir aus bewegenden Ursachen besondern Zweifel tragen, dahin gehalten würden, daß sie entweder privatos praeceptores [43]) oder fromme Wohnungsgesellen haben möchten, mit denen sie die lectiones, die sie gehört, repetiren und üben könnten. Denn da man sie auch gleich in publicis lectionibus Viel fragte, so schwindet doch die Stimme deren, und würde mehr ausgerichtet, wenn Einer unterrichtet und der Andere annotirt, versucht sich und fragt, was er nicht versteht, dazu denn Weile gehört."

„Dieses Alles haben E. F. G. wir, wie oben berührt, aus unserem wohlmeinenden Bedenken zu Nutz und Gedeihen derselben von Gott bis daher gesegneten Schulen nicht sollen verhalten. Bitten nochmals unterthäniges Fleisses, E. F. G. wollen

---

[43]) Der Wunsch der Professoren, daß die Stipendiaten, wenigstens die jüngeren, sofern es nur ihre Mittel erlaubten, privatos praeceptores haben sollten, blieb meistens unbeachtet, selbst als er 1569 bei Erneuerung der Statuten der Universität Jena von Joh. Wilhelm ausgesprochen wurde. Rudolphi Gotha diplom. I, 158: „So wollen wir auch, daß die jungen Studenten ihre privatos praeceptores haben, auch die publicas lectiones mit und nach derselben Rath und Anweisung hören; aber welche Knaben Armuth halben keine praeceptores zu halten vermögen, dieselben sollen gemeiner Professoren Rath und Anweisung hierin folgen, welche denn ein fleissiges Aufsehen haben sollen, daß die Studenten und Discipel nach Gelegenheit der Condition seiner Tüchtigkeit, Geschicklichkeit und Alters bequeme und nützliche lectiones hören." Die jungen Herren von Adel hatten zwar gewöhnlich ihre praeceptores oder paedagogos; aber man bemerkte oft, daß sie dieselben „nicht reveriren oder scheuen möchten".

Solches nicht ungnädiglich vermerken, auch mit der Mühe und Sorge diese Schulen belangend aufnehmen, neben anderen unzähligen obliegenden Geschäften gnädige Geduld tragen und, wie bisher Gott zu Lobe und zu Ehren geschehen, diese Schule und uns in gnädigem Schutz halten. E. F. G. unterthänige gehorsame Dienste zu thun erkennen wir uns schuldig. Jene, Mitwochs n. Conversionis Pauli anno 1557. E. F. G. unterthänige gehorsame Professoren E. F. G. Schulen allhier zu Jene. Erhartus Schnepff, Janus Cornarius, Basilius Monner, Victorinus Strigelius."

Auf diese Vorstellung der Professoren ließ Johann Friedrich der Mittlere, welcher inzwischen in Folge eines Resignationsvertrags seiner beiden Brüder die Regierung allein übernommen hatte, vorläufig seine Forderung fallen, bis nach drei Jahren auf des Dr. Schneidewin Rath wiederum ein ernstlicher Befehl an die Professoren erging, daß sie „in publicis praelectionibus die Scholaren und sonderlich die Stipendiaten examiniren sollten". Aber wie früher, so widerstrebten auch jetzt die Professoren diesem Verlangen, als wenn sie dadurch der Würde der Universität Etwas vergeben würden, und fügten ihrem früheren Bedenken unter wiederholtem Hinweis auf dasselbe noch hinzu: „Erstlich wenn wir publicum examen lectionum allhier anstellen würden, könnten wir nur eine halbe Stunde lesen, dadurch denn die lectiones merklich gehindert würden und forthin in einem Jahre so viel gelesen würde als zuvor in einem halben. Und ob wir wohl unterschiedene lectiones haben, können wir doch mit Wahrheit sagen sonder Ruhm, daß wir den (!) methodum in docendo halten und gebrauchen, daraus menniglich sich der Lectionen wohl bessern mag, daß beim meisten Theil (wie denn Gott Lob viel fleissige Gesellen hier sind) das Examen nicht von nöthen. Und nachdem diese E. F. G. aufgerichtete und nunmehr privilegirte Universität dieselben Gebräuch und Art hat, so anderen Universitäten üblich, würde das examen publicum den fremden und ausländischen Scholaren, sonderlich denjenigen, so etwas zugenommen und fortgeschritten, beschwerlich sein und würde der meiste Theil in seinem Aufwachs gehindert. Dieweil auch solch Examen auf anderen Universitäten nicht gebräuchlich und

E. F. G. Universität ohnedies viel Mißgönner und Widersacher hat, würde diese Universität als ein Pädagogium ausgeschrieen und also die studirende Jugend sich anhero zu begeben abgehalten. Ueber das haben E. F. G. gnädigst zu bedenken, daß solch Examen Manchem sich hinwegzuwenden Ursache geben würde, dagegen es von den Scholaren als ein harter Schulzwang wollte angesehen werden. Wie denn vor etzlichen Jahren der Universität zu Marburg geschehen; denn sobald das examen publicum vor die Hand genommen, ist die Universität dissipirt worden. Auch sind viele Materien, welche in quaestiones nicht wohl können gefasst werden, sondern eine perpetuitatem sermonis erfordern. Dieweil wir uns denn schuldig erkennen E. F. G. Universität Bestes nach unserem Vermögen zu schaffen: als ist an E. F. G. unsere unterthänige Bitte, dieselben wollten als ein weiser Fürst erzählte Ursachen gnädigst zu Gemüthe führen, und daß wir das Examen nachlassen, gnädiglich willigen, denn wir sonsten mit täglicher Cohortation privatim und publice sie zum Fleiß mit allem Ernst ermahnen, auch E. F. G. diese Universität uns zu Gnaden befohlen sein lassen ꝛc. Dat. Jena, Mittwoch n. Nat. Mar. 1560. E. F. G. unterthänige gehorsame Rector, Doctores und Magistri der Universität Jena."

Auch aus verschiedenen anderen später noch zu erwähnenden Anforderungen an die Stipendiaten geht hervor, daß man bei der wachsenden Anzahl der Bewerber zu den Stipendien auch eine größere Strenge und schärfere Controle ihres Fleisses eintreten ließ. Dem einen nach der Stiftungs-Urkunde zu Pfingsten abzuhaltenden Examen wurde bald ein zweites zu Martini (im November oder auch erst im December) hinzugefügt. Wenige Wochen bevor in Folge der synergistischen Streitigkeiten gegen die wittenberger Theologen von Jena aus hauptsächlich auf Flacius Illyricus' Betrieb die berüchtigte Confutatio corruptelarum zu Stande gekommen war, befahl Joh. Friedrich der Mittlere (21. Dec. 1558), der damals dem flacianischen Rigorismus sich gänzlich hingegeben, auch die Confutation unterzeichnet hatte: daß alle Stipendiaten ohne Ausnahme, welcher Facultät sie auch angehören möchten, des Illyricus Vorlesungen täglich hören sollten; und daß, wenn die Lec-

tionen in der juristischen und medicinischen Facultät mit den Vorlesungen des genannten Theologen in der Zeit zusammenfielen, zu Gunsten des Letzteren eine Abänderung getroffen werden müsse. Gegen jeden Stipendiaten, der des Illyricus Vorlesungen nicht höre oder gegen Denselben „übel rede", werde er sich „mit Abschaffung seiner gnädigen Unterhaltung zu erzeigen wissen"[44]).

Gegen diese fürstliche Verfügung erlaubten sich Schneidewein und Monner ihr Bedenken zu erkennen zu geben, „daß die Stipendiaten, so in jure, medicina, auch in artibus studiren, täglich drei ordentliche lectiones, als die Juristen zwei in jure und eine in Ethicis und Dialecticis, wie ihnen denn eingebunden und von nöthen ist, die in medicina Studirenden nunmehr auch zwei in medicina und eine in doctrina de anima, Ethica und Dialecticam hintangesetzt, zu hören und ein jeder an einer Lection in jure und in medicina zu repetiren wohl zwei Stunden, wo nicht mehr bedarf, und also ein jeder alle Tage acht Stunden zu Hörung und Repetirung haben muß. Welche Stipendiaten aber in artibus allein studiren, dieselbigen haben noch mehr lectiones zu hören und zu repetiren, als Ethicam, Dialecticam, Terentium, epistolas Ciceronis, item doctrinam

---

[44]) In seinem Bericht vom 6. December 1558 hatte Schneidewein bemerkt: „Und weil es an dem, daß ich von Anderen höre, als solle nicht aller Dinge gleichförmig in theologia gelehret und von Victorino auf Illyricum und herwieder in lectionibus oft gröblich und ärgerlich gestochen und die Studiosi dadurch sehr geärgert, verwirret, erbittert und sich hinwegzuwenden bewogen werden, so werden E. F. G. ohne Zweifel solchem fürstlich und christlich nachgedenken und der Zerrüttung zuvorkommen." In seiner Instruction für das Martini-Examen 1559 wurde er den Professoren mitzutheilen beauftragt, „daß wir die hochschädlichen Spaltungen, welche sich verlaufener Zeit in der christlichen Religion durch Verursachung weniger Personen zugetragen, nicht geringe Beschwerung unseres Gemüths erfahren. Und wir denn in alle Wege geneigt, wie solchem Uebel hinfürder gesteuert, das göttliche heilwärtige Wort durch Gottes gnädige Hülfe lauter und rein gelehret, die Augsburgische Confession unverfälscht, des ehrwürdigen und hochgelahrten unseres andächtigen Martini Luthers, der heiligen Schrift Dr. sel., Schriften und Bücher unbesudelt und ungemeistert gelassen, die aristotelische und sophistische Theologie nunmehr hintangesetzt und sie, die Professoren, in gebührlicher Einigkeit erhalten werden möchten".

de anima, Georgica Virgilii, wie es die Abtheilung der Tage mit sich bringt, item graecam grammaticam und also auch wohl so viel Stunden mitzuzubringen, daß also unseres einfältigen Besorgens dieselbigen ihre vornehmsten Lectionen etwas hintansetzen und nicht alle mit nothwendigem Fleiß würden repetiren können, da sie täglich Illyrici lectiones darüber auch hören und gleich mit repetiren sollten. Wie denn bei allen Examinibus ihnen wird eingebunden, zur fruchtbaren Fortsetzung ihres Studii mit übrigen lectionibus sich nicht zu beladen. Diejenigen Stipendiaten aber, die sich auf theologiam begeben und gleichwohl bis anher Illyricum nicht gehört haben, die können keine Verhinderung anziehen" rc. Schließlich fügen sie die Frage hinzu, ob es nicht genüge, „daß zu den Tagen und Stunden, wenn die Stipendiaten ihre ordentlichen lectiones aus Verhinderung der Professoren nicht hätten, sie an deren Statt Illyrici lectiones hören sollten; alsdann hätten sie auch Zeit dieselbigen mit Frucht zu repetiren."

Der Befehl, daß auch Nichttheologen des Flacius Vorlesungen hören sollten, scheint nicht zur Ausführung gekommen zu sein; wenigstens berichtet Schneidewein nach dem Martini-Examen von 1559 bezüglich seines Auftrags, daß alle Stipendiaten die Vorlesungen des Illyricus und des Musäus fleissig hören sollten, er habe bemerkt, daß unter Diesen die Theologen die Vorlesungen der genannten Professoren fleissig hörten; auch die anderen Stipendiaten, besonders die in artibus studirten, seien wenigstens wiederholt dazu ermahnt worden. Die Juristen könnten die theologischen Lectionen freilich nicht wohl besuchen, weil sie früh um sieben und um acht Uhr (es war im Winter) bei Wesenbeck und um neun Uhr bei Stigel, also drei Stunden nach einander Vorlesungen zu hören hätten; es wäre ihnen jedoch, wenn einer oder der andere Professor nicht lesen würde, bei Musäus zu hören befohlen worden. Sie waren „gleichwohl in diesem Male dergestalt ex theologia examinirt worden, daß sie im andern Jahre ungezweifelt noch besser daraus werden antworten".

Mit der Vertreibung der Flacianer im Jahre 1561 erledigte sich natürlich das Gebot des Besuchs der Vorlesungen jener

beiden genannten Professoren, ohne daß man jedoch die Nichttheologen unter den Stipendiaten von der Verpflichtung, auch theologische Vorlesungen zu hören, entbinden wollte. Vielmehr beklagte sich Johann Wilhelm noch in einem Schreiben an die Universität vom 17. December 1572: er habe mit Bedauern bemerkt, daß auch unserer Stipendiaten gar wenig seien, welche vornehmlich lectiones theologicas hören ausser denjenigen, die sich sonderlich auf dasselbe Studium gewandt und begeben. Sonderlich spüren wir, daß eines Theils unserer Professoren und Priester Kind, so von uns Stipendien erlanget, fast weniger denn Andere bestanden, da doch dieselben zum Studio billig mehr und fleissiger denn gemeiner Leute Knaben, als die bei den Eltern von Jugend an jeder Zeit selbst anwesend gewesen, sollten gezogen und gehalten werden."

Aber auch einer anderen Anforderung suchten sich die Stipendiaten zu entziehen. Seit dem December 1563 war denselben nämlich aufgegeben worden, „daß sie alle Monate einem der Professoren artium, zu welchem sie Lust hätten, Scripta zu emendiren" zustellen sollten. „Weil sie aber keine scripta emendanda exhibiret, ist ihnen anderweit (vom 24. Juni 1564) eingebunden, wie denn, da es E. F. G. gefällig, dieselbigen ferner gnädiglich können befehlen, daß es ausser den Erwachsenen von Adel verbliebe, daß einem jeden desselbigen Monats, darinnen es unterlassen, das Stipendium abgekürzt werden solle, damit sie solche nützliche Uebung nicht verlassen".

Viele der Stipendiaten besuchten auch die Lectionen sehr unfleissig. Da sie trotzdem im Examen „daraus respondirten", so schloß man, daß sie dieselben kurz vor dem Examen abschreiben liessen und auswendig lernten. Es wurde daher (1564) immer einer der Pedelle beauftragt, wenn der Superintendent und M. Rosa, welche die meisten Zuhörer hätten, Vorlesungen hielten, auf die Stipendiaten „fleissige Aufachtung zu haben, welche hineingehen oder aussen bleiben, und solche jeder Zeit dem Rector anzuzeigen." — Ueber die Zahl der Vorlesungen, welche die Stipendiaten hören sollten, wachte die Universität, insofern „den wenigen, welche zu viel lectiones gehabt, etzliche abgeschnitten, und denen, die zu wenig gehabt, etzliche mehr verordnet wurden".

Wie die Stipendiaten von Adel schon von der Verpflichtung

der monatlich einzureichenden Scripta entbunden waren, so war auch nur den Stipendiaten aus dem Priester-, Bürger- und Bauernstande auf des Dr. Schneidewein, des Vice-Ordinarius der Universität, Vorschlag (den 6. Juli 1564) auferlegt worden, „sich ad publicas disputationes gefasst zu machen“. Die Stipendiaten von Adel rechtfertigten jedoch diese Vergünstigungen durch ihren Fleiß so wenig, daß Joh. Friedrich der Mittlere den 16. December 1564 den Eltern derselben in seinem Namen zu schreiben befahl, sie sollten ihre Söhne zu größerem Fleisse ermahnen, denn wenn bis zum nächsten Examen keine Besserung erfolge, so werde er über ihre Stipendien weiter verfügen. Und diese Drohung ging später wirklich in Erfüllung. Joh. Wilhelm ließ Söhnen des Adels ihre Stipendien entziehen und auf Bürgerliche übergehen, worüber sich sein Landrentmeister Heinrich von Etzdorf bitter beklagte; er hoffte, sein gnädiger Fürst und Herr „werde es nicht dahin gedeihen lassen, daß die Bürgersöhne derer von Adel Stipendia empfangen und die von Adel ausgeschlossen werden sollen“. Es seien, fügte er hinzu, auch Ausländern seither Stipendia verliehen worden und Solchen, die in kein Examen gekommen wären.

Bezüglich des äusseren Verhaltens verlangte man von den Stipendiaten, daß sie sich „fein stille“ halten und eines eingezogenen Wandels befleissigen, namentlich auch nicht durch eine auffallende und verbotene Tracht, „sonderlich der Pluderhosen und gar kurzen Kleider, der zottichten Hosen“ bemerklich machen sollten. In einem Stipendiatenbericht von 1561 heisst es: „Unter den Edelleuten ist Heinrich von Eichicht der Gesellschaft etwas anhängig geworden; zudem ist an seiner Sammetmützen eine guldene Schnur mit viel Flittern und anderem Goldgeschmeide gesehen worden, welches den Studenten und sonderlich den Stipendiaten nicht wohl anstehet noch zu tragen gebühret. Auch ist ihm die zuvor getragene Feder abgeredt und abgeschafft, dazu gebührliche, ernstliche Vorhaltung geschehen und auferlegt, solches Alles abzustehen und zu Besserung seines Wandels und mehrerem Fleiß erinnert worden[45]). Im Jahre 1572 hatte ein Student sein

[45]) Auf die Klage der Professoren, daß in Jena statt eines einzigen Fechtmeisters deren vier ihre Fechtschulen hielten, daß hierdurch „etliche in-

Stipendium verloren, wie er glaubte, „weil er fälschlich bei Seiner Magnificenz angegeben worden sei, als hätte er in diesem Jahre eine Feder auf dem Hute getragen." —

Wie oben bemerkt, fehlte es in den ersten Jahren nach Erlaß der Stipendiatenstiftungs-Urkunde zuweilen noch an Bewerbern. Anders seit dem Jahre 1558. Nachdem das Gymnasium academicum (paedagogium provinciale) zu Jena durch Erlangung der kaiserlichen Privilegien zu einer vollgültigen Universität sich aufgeschwungen hatte, und nunmehr die Studenten zahlreich von allen Orten herbeiströmten, kamen so viele Meldungen und Bittschriften um Stipendiatenstellen, daß bei Weitem nicht mehr alle Bewerber befriedigt werden konnten und viele als Exspectanten vertröstet werden mussten. Aber auch die Exspectanten wurden examinirt, und bald häufte sich deren Zahl in dem Maße, daß sie diejenige der Stipendiaten erreichte und daß man wieder unter alten und neuen Exspectanten einen Unterschied machte. Johann Friedrich der Mittlere sah sich daher (4. Januar 1566) zu der Verfügung veranlasst, daß man keine neuen Exspectanten zum Examen nach Jena weisen solle, bis die alten, deren manche über 20 Jahre alt waren und sich schon drei- oder viermal hatten prüfen lassen, versorgt und untergebracht wären, wie es Schneidewein vorgeschlagen habe. Bei einer so großen Concurrenz suchten die Bewerber um Stipendien und öfter noch deren Väter die Fürsprache einzelner Professoren und einflußreicher Beamten. Viel geltend war die Empfehlung des

genia zur Gesellschaft, zu unordentlichem Trinken, zu Tumult, Uneinigkeit und Zwietracht verreizet" würden, daß sie auch oft in der Zeit, da sie ihre Lectionen abwarten sollten, dem Fechten oblägen und also von ihren Studien abgehalten würden, entgegnete (1562) Joh. Friedrich d. Mittl.: „Weil wir uns aber erinnert, daß bei unseren Vorfahren und unseres gnädigen lieben Herrn und Vaters löbl. Gedächtniß, auch Doctoris Martini sel. Leben zu Wittenberg nicht allein vier, sondern wohl zehn Fechtmeister zugleich gewesen, welches ihnen, doch daß sie sich gebührlich und bescheiden gehalten, nicht gewehret worden, so lassen wir es dabei auch wenden. Wo ein jeder Magister auf seine Discipel fleissiges Aufsehen haben wird, wie sie auch thun sollen, so wird die Verreizung unordentlicher Gesellschaft, Tumult und Uneinigkeit wohl wegbleiben; denn wenn die Discipeln und Studiosen, ihrer Lectionen und Studirens fleissig warten, so können sie dem Fechten nicht obliegen, noch dadurch von ihren Studiis verhindert werden."

Mag. Wigand in Jena. Auch der fürstliche Sekretär Johann Förster erhielt „als ein Liebhaber des Ministerii und Förderer christlicher Studien, welches Autorität und Ansehen bei dem gnädigen Fürsten und Herrn nicht wenig gilt", Bittgesuche von vielen Seiten; eine solche trug die Nachschrift: „Ich verhoffe, unser lieber Gott soll uns in jetziger Weinlese ein gutes Trünklein bescheeren; will Euch mit einem fränkischen Trünklein, so gut uns Gott bescheeret, eingedenk sein". — Daß viele Unwürdige zu Stipendien gelangten, beweisen die Stipendiatenberichte; auch „allzu junge Leute, die fast noch Kinder wären", hatten sich die Protection Eines oder des Anderen der beiden fürstlichen Brüder zu verschaffen gewusst; und Johann Friedrich der Mittlere sah sich daher 15. Januar 1566 gegen seinen Bruder Johann Wilhelm zu der Bemerkung veranlasst: „Se. Liebden wollen uns nicht unfreundlich verdenken, daß wir die Stipendien aus S. L. und unserer Universität in die Particularschulen gegen Eisenach oder Neustadt auf junge, noch zur Zeit hierzu noch nicht qualificirte Kinder transferiren zu lassen nicht bewilligen können, sondern dieselbigen des Segens und Zunehmens, so der Allmächtige ihnen zu seiner Zeit auch bescheeren würde, und unserer gnädigen, auf solchen Fall willfährigen Unterhaltung erwarten lassen". — Die Professoren erbarmten sich oft selbst eines bedürftigen und würdigen Exspectanten, der schon Jahre lang vergeblich vertröstet worden war, und baten für ihn „um gnädige Erzeigung".

In den Zeiten der erbitterten theologischen Streitigkeiten, deren Mittelpunkt bald die junge Universität geworden war, lag es besonders im Interesse der damals dominirenden Flacianer, für ihre Partei gelehrte, rüstige Streiter heranzubilden, deren man sich bei den Religionsgesprächen und Colloquien, Synoden und anderen theologischen Zusammenkünften, wie solche in den vorausgegangenen Jahren in Eisenach, Worms, Frankfurt, Jena und Weimar stattgefunden hatten, mit gutem Erfolge ferner zu bedienen hoffte. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, suchte man die tüchtigsten jungen Leute, die schon den Magistergrad erlangt hatten, für das Studium der Theologie zu gewinnen: „Dieweil wir denn (1560) nichts Lieberes wün-

schen oder befördern wollten, denn daß E. F. G. aus den Stipendiatis etzliche gelehrte theologos aufziehen und fortbringen möchten, die aus dem Fundament rechte und falsche Lehre zu scheiden, die Wahrheit zu erhalten und zu fördern, die Corruptelen und Irrthümer zu widerlegen und abzutreiben geschickt werden und dann auf Versammlungen und Reichstagen E. F. G. dienen und nützlich sein mögen". Diese jungen Leute verpflichteten sich auf eine Anzahl von Jahren zum Studium der Theologie und erhielten auf diese Zeit ihr Stipendium, das ihnen oft noch (1565 mit 15 fl.) vermehrt wurde[46]). Von dem Stipendiaten-Examen waren die Magistri, auch schon die Magistrandi befreit. Auch für die Anstellung der Stipendiaten war eine weitere Prüfung nicht gebräuchlich, da schon in dem Stipendiatenbericht der Universität bemerkt war, ob sie zur unmittelbaren Uebernahme eines Amtes befähigt wären. Nicht selten blieben einzelne Stipendiaten ohne Abmeldung von der Universität weg, und die Professoren erfuhren nur gerüchtsweise, wohin sie gegangen wären. Eben so häufig kamen Andere nach längerer Abwesenheit, während welcher sie vielleicht in der Heimath eine Präceptorstelle bekleidet hatten, zur weiteren Fortsetzung ihrer Studien zur Universität zurück und suchten das verlorene Stipendium wieder zu erlangen. Manche derselben waren verheirathet, wie es auch geschah, daß ein Stipendiat „wegen Ehehaften" im Examen nicht erscheinen konnte. Schul-

---

[46]) „Und nachdem wir der armen Scholaren und Studenten, welche sich ad studium theologiae mehr als Andere begeben, in allen Gnaden geneigt, so haben wir unserem verordneten Oekonomo Befehl gethan, forthin wöchentlich sechs Tisch armer Knaben und Gesellen um 5 gr. zu speisen. Und damit ihnen ihre Gebühr widerfahre, so ordnen wir, daß auf jedes Quartal die Communität durch unsern Amtmann oder Schösser und einen decano nach Ordnung der vier Facultäten visitirt und, was mangelhaftig, verbessert werde. So auch etzliche unartige, muthwillige Gesellen oder Jungen, die ihres Studirens nicht abwarten, noch sich züchtig halten und dennoch dieser unserer Mildigkeit geniessen wollten, befunden, die sollen davon ausgeschlossen und abgeschafft werden. Und wollen wir auch, daß auf der Stipendiaten Studirens, Sitten, Wohnungen und Tisch selben Rector, Professores und bevorab die, welcher lectiones sie hören, ein gebührliches und ernstliches Aufsehen haben." Weim. Comm.-Arch. Reg. O. pag. 197. Lit. H. h.

meister verliessen ihre Schulen, um sich zur späteren Uebernahme eines Pfarramtes auf der Universität vorzubereiten. Auch „der alte Pedell Paulus Stickel“ kündigte 1572 seinen Dienst, „welchen er bei zehn Jahre und etwas länger dieser Academie treulich und fleissig geleistet“, und bat, „um der Kirche Gottes nützlicher Diener zu werden“, unter warmer Fürsprache der Universität um Verleihung eines Stipendiums.

Bei Empfang eines Stipendiums mussten sich alle Stipendiaten stiftungsgemäß dem Landesherrn zu späteren Diensten verpflichten. Diese Reverse waren alle gleichlautend[47]): Ich N. N. von N. bekenne mit dieser meiner eigenen Handschrift, nachdem mich der durchlauchtige hochgeborene Fürst und Herr Joh. Friedrich der Mittlere Herzog zu Sachsen, Landgraf in Thüringen und Markgraf in Meissen, mein gnädiger Landesfürst und Herr, zur Fortsetzung meines angefangenen Studirens mit einem Stipendium gnädiglich versehen, daß ich dagegen und zu schuldiger Dankbarkeit desselben freiwillig gelobt und zugesagt, in Maß ich hiermit gelobe und zusage, wann und zu welcher Zeit ich im geistlichen und weltlichen Regiment, Kirchen oder Schulen durch Gottes Gnade zu dienen, tüglich oder geschickt wäre, und hochgedachter mein gnädiger Landesfürst und Herr meiner am Hof oder in desselben Landen um billige Vergleichung, wie dasselbe an ihrem F. G. Hof, Fürstenthum und Landen nach meiner Person Geschicklichkeit und vorstehenden Dienstes Gelegenheit gebräuchlich ist, für allen Andern unterthäniglich dienen soll und will, nämlich ohne alle Gefährde. Zu Urkund hab ich diesen Revers mit meiner eigenen Hand geschrieben und mein eigen (gewöhnlich aber eines anderen genannten Herrn) Petschaft aufgedruckt.“ Datum und Unterschrift. — Dagegen sollten die Stipendiaten auch bei Besetzung von Stellen zu allernächst berücksichtigt werden. „Wir haben derohalben allen Superattendenten in unserem Lande befohlen, da sich Kirchen- und Schuldienste verledigen, daß sie ohne unsern sonderlichen Befehl keine Anderen aufnehmen, sondern uns deren Bericht thun sollen; da es nun beschieht, so wollen wir aus den Stipendiaten (so-

---

[47]) Weim. Comm.-Arch. Reg. O. Lit. Ee. Ee. fol. 276.

fern sie dazu geschickt) dieselben mangelhaftigen Kirchen- und Schuldienst ersetzen." Die Stipendiaten eilten jedoch keineswegs eine Anstellung zu erlangen, da die Stellen ein zureichendes Auskommen selten gewährten; sie suchten sich vielmehr so lange wie möglich auf der Universität und im Genusse der Stipendien zu erhalten, weshalb sie zuweilen Anträge zum Uebergang in das Pfarr- und Schulamt oder auch zu anderen Diensten ablehnten. Für die Befähigteren baten oft die Professoren selbst, man möge ihnen die Gelegenheit zu weiteren Studien nicht entziehen, auf daß man sie dann zu höheren Stellen verwenden könne. Ein »ingenium tardum« wurde dagegen unbedenklich zu einem Dorfpfarrer empfohlen.

Es lag in den finanziellen Verhältnissen des Ernestinischen Hofes, wenn die Stipendiatengelder zuweilen nicht ganz pünktlich ausgezahlt wurden. Die Professoren schrieben dann wohl an die fürstlichen Räthe, sie möchten in Betracht, „daß die Stipendiaten allenthalben viel schuldig", das Geld dem Rector schicken oder durch die Renterei auszahlen lassen, „welches dann unter sie, was einem Jeden gehörig, soll gereichet werden, damit sie ihren Stubenzins und sonsten ihre Wirthe davon bezahlen und ergötzen können". Uebrigens betrachteten es die Fürsten als eine Ehrensache, die für die Universität bestimmten Summen zur rechten Zeit abgewähren zu lassen, und zeigten jeder Zeit für alle Angelegenheiten ihrer Universität ein reges und wohlwollendes Interesse. In einem Bericht an Joh. Friedrich den Mittlern fügt der Rector nachschriftlich bei: „Gnädiger Fürst und Herr! E. F. G. bitten wir auch unterthäniglich zu wissen, daß wir vermittelst göttlicher Verleihung als morgen über acht Tage, welches ist der 12. Tag des Monats Juni (1558), die erste Promotion Magistrandorum zu halten; derowegen bitten wir unterthäniglich, dieselbe Promotion und folgend prandium mit ein wenig Wildpret nach E. F. G. Gefallen gnädiglich zieren um fremder Leute willen, deren wir uns als Gäste zur selben Zeit versehen. E. F. G. wollen sich hierinnen mit Gnaden erzeigen, das sein wir unterthäniglich zu verdienen willig." Ebenso vertrauensvoll baten die Professoren einer Facultät den Fürsten zuweilen um „eine Gnadensteuer" für irgend einen armen, aber

fleissigen Gesellen zu Anschaffung von Büchern oder um ein Viaticum, daß er sich nach auswärts (z. B. als Arzt in Italien) ausbilden könne. — Es läßt sich leicht vermuthen, daß zuweilen ein Stipendium an einen Unwürdigen kam. Einer „hat sich mit Diebstahl vergriffen und ist hinweg. NB. Achten auch für billig, weil er dem Oekonomo bei 30 fl. entwandt, daß sein Stipendium dem Oekonomo zur Götzlichkeit soll gefolget werden". Ein Anderer war „unter die Zechbrüder in Jena gerathen", und da er „sich zudem mit einer Jungfrau ehelich versprochen", so hielt ihn der Vater, „was sein Studium belanget, für umgeschlagen", nahm ihn hinweg und bat um das Stipendium für seinen zweiten Sohn. Für einen Dritten aus Lübeck bat der Vater den Secretär Johann Förster um Fürbitte, daß sein Sohn, „der ungehorsame Bube, noch ein paar Monate in der Custodie, wo er nur Wasser und Brod, höchstens noch Kofent bekommen soll, möge behalten werden", da er sonst keinen Rath weiß „ihn bändig zu machen". „Will auch den lieben Gott bitten, daß er ihm sein Herz wolle bekehren oder ihn zu sich in sein ewiges Reich nehmen, sonst wird uns beide (Vater und Mutter) der böse Lecker unter die Erde bringen." Als man ihn nach längerer Zeit aus der Custodie entlassen, nachdem er vorher hatte Urfehde schwören müssen, dankte der Vater dem Fürsten „für seine Gütigkeit und Gnade, daß er den Sohn in der Custodie behalten"; wenn er gewusst hätte, daß das Stipendium so übel angewendet, „hätt' ich (der Vater) lieber gewollt, daß ihm der erste Trunk, so er zu Jena gethan, das Herz möcht abgestoßen haben" [48]). Paulus Siberus, ein poeta laureatus aus Naustedt an der Haide hatte (1. Januar 1564) für die Dedication seiner Uebersetzung des Propheten Jonas in lateinische Verse von Johann Friedrich dem Mittlern, „damit er sein angefangen Studium desto mehr compliren und erfüllen möge, auf die drei folgenden Jahre von der Vacirenden von Adel Geld 40 fl. zugesichert erhalten", wurde aber nach zwei Jahren „von wegen seines unfläthigen, unzüchtigen Wandels und Wesens weder des Examinis noch eines Stipendii ferners für würdig" gehalten. — Erdreistete sich der Sti-

---

[48]) Weim. Comm.-Arch. Reg. O. Lit. Gg. Gg. fol. 277.

pendiat von den Ansichten seiner Examinatoren abweichende oder denselben sogar entgegengesetzte Behauptungen auszusprechen, so wurde er denuncirt und die Entziehung seines Stipendiums beantragt. So schrieben (den 1. December 1571) Joh. Wigandus und Tileman. Heshusius an Herzog Johann Wilhelm: „Mag. Martinum Ottmannsdorf haben wir nicht eins, sondern wohl dreimal vor uns gehabt und fleissig mit ihm gehandelt etliche Stunden lang; aber er beharret halsstarrig auf seiner gottlosen Verirrung, daß die Erbsünde sei das Wesen des Menschen selb. Und ob ihm gleich Sprüch aus Gottes Wort und stattliche Gründe vielmal sind vorgehalten worden, so läſſt er sich doch nicht allein nicht weisen, sondern geußt auch greuliche blasphemias aus, die einem Christen schrecklich sind zu hören, als quod Deus creet, propaget, sustentet peccatum originis. Und ob wir gleichwohl solche blasphemias mit Gottes Wort widerlegt und ihn mit vielen Worten davon abzustehen ermahnet, so ist er doch auf seinem Sinne steif bestanden, können deren wegen ihn für keinen discipulum mehr anerkennen[49]).

So umsichtig man theils schon bei der Stiftungs-Urkunde, theils durch nachträgliche Bestimmungen eine entsprechende Norm für die Verleihung der Stipendien getroffen zu haben glaubte, so trug doch die Stiftung keineswegs die erwarteten segensreichen Früchte. Protection und einflußreiche Fürsprache, persönliches Wohlwollen an entscheidender Stelle hatten die Stipendien häufig an Unwürdige gebracht, die weder ihrer Dürftigkeit noch ihres Fleisses wegen dazu als berechtigt sich erwiesen, gleichwohl oft länger als zehn Jahre sich im Genusse dieser Wohlthaten zu behaupten wussten. Gegen solche Mißbräuche hatte auch das Stipendiaten-Examen nicht geschützt. Eine Reorganisation des Stipendiatenwesens schien darum dringend geboten. Da legte Dr. Johann Friedrich Cölestinus, Professor in Jena, mit der Bitte um Geheimhaltung der Sache, oder daß wenigstens sein Name nicht dabei genannt werde, am 12. März 1571 Herzog Johann Wilhelm einen Plan vor, „wie es mit den Stipendiaten zu Jena solle zu halten und anzuordnen sein, ehe die Landestheilung vor-

[49]) Weim. Comm.-Arch. Reg. O. Lit. Cc. Cc. fol. 275.

genommen werden möchte". In seinem „Bedenken", in welchem er die eingerissenen Mißbräuche der Reihe nach aufdeckt, hebt er mit Recht hervor: je höher die Wohlthat der Stipendiatenstiftung zu schätzen sei, desto mehr sei es Pflicht, darauf zu achten, daß „solche milden beneficia nach dem Rathe Sirach's recht christlich und wohl angelegt" und würdigen und dürftigen Personen verliehen würden; es mangele zwar nicht an Stipendien, wohl aber „an vorsichtiger nothwendiger Wahl und Election der Ingenien und derselben ordentlicher Institution, gewisser ernstlicher Disciplin und täglicher fleissiger Inspection und Gubernation ihrer Studien und ihres ganzen Lebens und Wandels". Daher komme es, „daß oft lange verlegte Stipendiaten die muthwilligsten Buben und ungelehrte grobe und untüchtige Gesellen" seien. Als musterhaft empfiehlt Cölestinus das leipziger Stipendiatenwesen. Dort lasse man Keinen eines ordinarien (landesherrlichen) Stipendiums theilhaftig werden, „er sei denn 18, 20 oder noch mehr Jahre alt und habe zuvor 5—6 Jahre lang in den fürstlichen Schulen wie zu Meissen, Pforta oder Grimma „die nothwendigsten fundamenta artium et linguarum gelernet". Das Stipendium werde auch anfänglich nicht länger als auf vier Jahre „decernirt, damit Anderen auch per successionem möge fortgeholfen werden". Sämmtliche Stipendiaten müssten sich „für ihren ordinarium privatum praeceptorem zum didactro privatae institutionis" von ihrem Stipendium einen Abzug von 5 fl. gefallen lassen und sich mit 25 fl. begnügen. Es würde ihnen auch nicht gestattet „ihres Gefallens in den Studiis hin und her zu vagiren und zu flattern", sondern die Vorlesungen würden ihnen vorgeschrieben; und weil sie vorzugsweise zu Kirchen- und Schuldiensten herangebildet werden sollten, müssten sie Alle gute Künste und Sprachen und ex professo Theologie und „nicht ander fremd Ding" studiren. Sie dürften ferner nicht ihres Gefallens wohnen, sondern „allzumal im Paulino Collegio, ein Jeder in dem Ort und in der Stube und Kammer, welche ihm von ihrem verordneten locatore und praeceptore deputirt" würde, auch nicht ohne Erlaubniß verreisen, noch den Urlaub überschreiten. Damit man auch erfahre, ob die Stipendiaten zum Predigtamt sich eigneten, müssten

sie der Reihe nach Sonnabends in der Pauliner Kirche predigen. Ausserdem habe neben dem Präceptor noch ein vornehmer Doctor als ein Inspector über ihre Studien und ihren Wandel zu wachen. — Ebenso wie in Leipzig werde es auch in Tübingen mit den Stipendiaten gehalten. Eine solche Einrichtung empfehle sich auch für Jena. Denn um nur einiger Uebelstände zu gedenken, so kämen die meisten Knaben vor 18 Jahren, wenn sie nicht eine sehr tüchtige Vorbildung genossen hätten, zu früh auf die Universität; und nicht mit Unrecht sage man: »Qui vult filium corrumpi, cito mittat eum ad academiam.« Sei es schon ungewiß, wie so junge Knaben gerathen möchten, so sehe man sich genöthigt ihnen wegen ihrer Jugend und Ungeschicklichkeit die Stipendien auf viele Jahre zu prorogiren, ehe man sie zum Kirchen- oder Schuldienst gebrauchen könne, was nicht ohne Nachtheil für diejenigen armen Studirenden, welche früher anstellungsfähig würden, geschehen möge. Es sei nichts Ungewöhnliches, daß etliche Gesellen 10 bis 12 Jahre fürstliche und andere Stipendien genossen und doch in dieser langen Zeit so wenig studirt hätten, „daß sie letzlich einen Dorfpfarrer mit Nutz und Ehren vertreten können", und gerade den geringen Ingenien müssten solche beneficia so lange Zeit gelassen werden. Ein nicht gerade talentloser Student von 18 bis 20 Jahren könne bei gutem Fleisse in vier Jahren mit Ehren Magister werden und die Befähigung zu einem Kirchen- und Schuldienst erlangen; wenn er aber dieses Ziel in der genannten Zeit nicht erreiche, so sei auch nur kleine Hoffnung, daß er in 6, 8, 10 oder 12 Jahren reif werde.

Billigerweise müsse man wohl „zwischen gemeinen und ausbündigen Ingenien einen Unterschied machen und letzteren die Stipendien verlängern und bessern, sintemal die Kirchen-, Schulen- und weltlichen Regimente nicht allein gemeine Füll- und Pflastersteine, sondern auch gute auserlesene Eck- und Bausteine bedürfen". — Ein Hauptgewicht legt Cölestinus auf den privatus praeceptor. Junge Gesellen hätten selten so viel Verstand und Urtheil, daß sie ihre Studien richtig anstellen und vollführen könnten; ohne Unterschied hörten sie aus Unverstand Lectionen, welche sie wollten, gleichviel, ob sie ihnen

förderlich oder hinderlich wären. „Und weil unsere Natur sonderlich in der Jugend bald an einem Ding verfürbitzet und desselben satt und überdrüssig wird, pflegen sie auch mit ihrem großen Schaden die lectiones liderlich zu enden und zu verlassen und ihres Gefallens mit denselben einen unrathsamen Wechsel zu halten. Nun hält man wohl allhier alle halbe Jahr summarische generalia examina der Stipendiaten, aber daß es an dem nicht genugsam sein will, auch dadurch den studiis und moribus gedachter Stipendiaten nicht alle Ding mag und kann gerathen werden, redet und zeugt das Werk selber.“ — „Will dessen geschweigen, daß wohl Etliche an Orten und Stätten ihre Wohnungen und Unterschleife suchen, da sie zu ihrer fleischlichen Freiheit, Faulheit, Zechen, Spielen, nächtlichem Gassetumgehen und dergleichen ihres Müthleins Sachen unverhinderlich zu vollbringen gewünschte Gelegenheit haben mögen.“ — „Daher vor dieser Zeit die ärgsten Lästerer und turbatores disciplinae unter den Stipendiaten allhier gewesen; und begibt sich noch selten ein Tumult oder sonst etwas Unrichtiges, da nicht Etliche aus den Stipendiaten auch Theil daran hätten.“ Allen diesen Unfertigkeiten würde — so meint Cölestinus — durch das Institut der Privatpräceptoren und Inspectoren, sowie durch das gemeinsame Zusammenwohnen der Stipendiaten im Collegiengebäude, dessen unbewohnte Räume man auf diese Weise auch ökonomisch besser verwerthen könne, am sichersten begegnet werden.

Und weil der meiste Theil Theologie studire, oder wenigstens ex professo studiren solle, so müssten die Stipendiaten wie in Leipzig „zu den exercitiis concionandi deputirt und verordnet werden“, damit man frühzeitig sehe, ob sie sich zum Predigtamte eigneten und ob sie es hinsichtlich ihres Glaubens „mit dieser Landeskirche und dem corpore doctrinae hielten“. Leider wären bei der letzten Visitation etliche Pastoren, die früher Jahre lang fürstliche Stipendien genossen hätten, „in Lästerung der Wahrheit und Vertheidigung der Irrthümer am allerärgsten und halsstarrigsten gewesen und darum billig dimittiret worden“. Die Stipendiaten wären um so ungeschickter und verzagter zum Predigen, je länger sie mit ihren Versuchen

verzögen, wie es jetzt an Stipendiaten nicht fehle, die 28 bis 30 Jahre alt wären und noch keinen Predigtstuhl betreten hätten.

Nach einer Recapitulation der gerügten Mängel empfiehlt Cölestinus wiederholt dringend die Einführung der leipziger Stipendiaten-Ordnung. — Die weitere Gestaltung des Stipendiatenwesens, dessen Reorganisation nach der Theilung der Ernestinischen Lande noch schwieriger werden musste, liegt ausserhalb der Grenzen dieser Abhandlung.

III.

Ueber das Alter der Nobla Leyczon.

Entgegnung an Dr. Ebrard

(siehe das 2. Heft des Jahrganges 1864 dieser Zeitschrift S. 316).

Von

Dr. **Herzog** in Erlangen.

Im Artikel Waldenser (Bd. XVII der Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche) habe ich dem gelehrten Publicum, auf Grund von Actenstücken, die ich der Güte des Herrn Canonicus Groome in Monk St. John in Suffolk verdanke, die wichtige Nachricht mitgetheilt von der Wiederauffindung der Morland'schen Manuscripte, welche Lord Morland im Jahr 1658 auf der Universitätsbibliothek von Cambridge niedergelegt hatte. Ich habe dabei den Umstand hervorgehoben, daß zwei jener Manuscripte in V. 6 und 7 der Nobla Leyczon 1400 statt 1100 lesen; wonach dieses Gedicht um volle dreihundert Jahre jünger erscheint, als man bis dahin auf Grund der vorhandenen Manuscripte angenommen hatte. Was die genannte Entdeckung besonders ominös macht ist Dieses, daß in dem einen jener Morland'schen Manuscripte (bezeichnet B) die Zahl 4 vor hundert (cent) ausradirt, obwohl noch vollkommen erkennbar ist. Man hat also die Verfälschung vor Augen. Dieses Manuscript soll nach Bradshaw, dem Wiederauffinder der ganzen Sammlung, aus der ersten Hälfte des 15. Jahrh. herrühren; das andere (bezeichnet C), das übrigens nur ein Fragment des in Rede stehenden Gedichts enthält, aus der Mitte desselben Jahrhunderts.

Fürwahr eine wichtige Entdeckung! Denn wenn die Nobla Leyczon so jungen Alters ist, wer bürgt uns dafür, daß die meisten anderen Schriften es nicht auch sind? Und zwar er-

scheint die Nobla Leyczon um so jünger, als ja der terminus a quo der Zeitbestimmung nicht die Geburt Christi ist, sondern die Zeit wo der erste Brief Johannis geschrieben worden. Dies scheint sich aus den Worten zu ergeben: „seit geschrieben ward die Stunde" u. s. w., Anspielung auf 1 Joh. 2, 18: „Kindlein, es ist die letzte Stunde." Demnach würde die Zeitbestimmung 1400 auf die späteren Decennien des 15. Jahrhunderts hindeuten, das Gedicht dieser Zeit angehören.

Es ist Dies unleugbar eine höchst auffallende Erscheinung. In dem Gedichte selbst findet sich Nichts, was die Annahme so später Abfassung nöthig macht. Wenn die Sprache von derjenigen des Georg Morel im Jahre 1530 nicht sehr abweicht, so erklärt sich Das aus einem anderen Grunde, wie ich, nach Gieseler, im genannten Artikel gezeigt habe. Allerdings beweist die Sprache des Gedichts, daß dasselbe in einer Zeit entstanden ist, wo die Waldenser bereits in den Thälern der kottischen Alpen ansässig waren; aber Das führt ja keineswegs nothwendig in das 15. Jahrhundert. Soll man aber annehmen, daß das Gedicht zu einer Zeit verfasst worden, welcher bereits die großen hussitischen Bewegungen vorangegangen waren, so erwartet man eine deutlichere Bezugnahme darauf, als welche z. B. in den Versen 355—364) enthalten ist: „Allein nach den Aposteln gab es einige Lehrer (doctors), welche den Weg Christi, unsers Erlösers, zeigten. Doch es finden sich noch Einige (alcun) in unserer Zeit, welche Wenigen unter dem Volke bekannt sind; sie haben starken Willen, den Weg Christi zu zeigen, sie werden aber dermaßen verfolgt, daß sie Das kaum thun können. So sehr sind die falschen Christen durch Irrthum verblendet, daß sie Diejenigen, die besser sind, verfolgen und tödten, und die falschen und betrügerischen in Frieden lassen."

Indeß sprechen diese Worte auch nicht gerade gegen jene Annahme; sie finden ihre ungezwungene Anwendung theils auf die Waldenser der damaligen Zeit, die auf die kottischen Alpenthäler und auf einige abgelegene Gegenden des Königreichs Neapel reducirt waren; theils auch, wenn man will, auf die gedrückten Verhältnisse der böhmischen Brüder und der beinahe ausgerotteten Lollharden. Auf jeden Fall setzt die genannte Stelle bereits

blutige Verfolgungen voraus. Dasselbe ergibt sich noch aus anderen Stellen des Gedichts.

Weniger spät, d. h. an den Anfang des 15. Jahrhunderts, würde die Entstehung des Gedichts gesetzt, wenn sich der terminus a quo der Zeitbestimmung V. 6 und 7 auf die Geburt Christi zurückführen liesse. Es ist bekannt, daß Viele die Worte so deuten. Allein es kommt dabei eine höchst sonderbare Weise des Ausdruckes heraus. Wer in aller Welt wird doch, wenn er sagen will, es seien so und so viele Jahre seit Christi Geburt verflossen, sich des Ausdruckes bedienen: „seitdem dieser oder jener neutestamentliche Ausspruch schriftlich ist verzeichnet worden"? Aber auch Diejenigen die sich zu dieser Annahme entschliessen, müssen seit der Wiederauffindung jener cambridger Manuscripte immerhin zugeben, daß die Nobla Leyczon frühestens am Anfang des 15. Jahrhunderts gedichtet worden ist.

Dr. Ebrard hat nun aber ein Mittel gefunden, um allen Schwierigkeiten ein Ende zu machen, um die Lesart 1100 als die echte, die Lesart 1400 als die unechte darzustellen. Aber wie ist es denn möglich, wird man fragen, die authentischen Zeugnisse zweier Manuscripte zu beseitigen? Dr. Ebrard nimmt an, daß die Jahrzahl 1100 in 1400 umgeändert wurde „aus dem völlig harmlosen praktischen Streben, das Buch für die Askese der Zeitgenossen brauchbar zu erhalten". Näher spricht er sich darüber in folgenden Worten aus: „Wenn die Waldenser in ihren Thälern eine neue Abschrift der Nobla Leyczon oder anderer Bücher machten, so geschah Das nicht zu gelehrten, sondern zu erbaulichen Zwecken, damit ihre Gemeinden das Lied lesen, ihre Barben es vorlesen könnten. Vor Allem wissen wir, daß die Mehrzahl der credentes, die nicht selbst lesen konnte, solche Gedichte und Schriften auswendig lernte. Für die Gemeinde am Ende des 15. Jahrhunderts paßten nun die Worte, „wohl sind elf hundert Jahre verflossen, seit geschrieben ward die Stunde, daß es die letzte Zeit ist", nicht mehr. Es waren ja nun schier 14 Jahrhunderte verflossen. Da ist es leicht zu denken, daß man beim Recitiren des Gedichts, sonderlich wenn es galt auf Aussenstehende einzuwirken, die damals passende Jahrzahl 1400 sub-

stituirte. Und so ist es denn auch denkbar, daß ein Abschreiber diese praktisch brauchbare Jahrzahl in seine Abschrift setzte."

Wie man im Ernste glauben kann, auf diese Weise die Jahrzahl elfhundert als die echte erwiesen zu haben, das ist uns — wir müssen es gestehen — völlig unbegreiflich. Wir wollen bei der Behauptung Ebrard's, daß die Mehrzahl der credentes solche Gedichte und Schriften auswendig gelernt habe, uns nicht aufhalten. So viel steht fest, daß wir Nichts davon wissen, sondern blos Dieses, daß Einige das Neue Testament auswendig lernten. Uebrigens, wenn Ebrard meint mit jener Annahme seine Argumentation zu bekräftigen, so irrt er sehr, wie wir sogleich sehen werden. Zunächst aber kommt Dieses in Betracht, daß die Jahrzahl elfhundert der Erbauung, wie die Waldenser sie verstanden, gewiß mehr entsprach als die Lesart vierzehnhundert, aus dem einfachen Grunde, weil das Gedicht dadurch als älter, ehrwürdiger erschien, als heiliges Erbe der verehrten Urväter der waldensischen Gemeinschaft. Wo in aller Welt kommt denn Das vor, daß man, um den Eindruck einer Schrift zu erhöhen, das Alter derselben, wovon zum Theil ihre Autorität abhängt, verleugnet? Uebrigens war es ja verlorene Mühe, es verleugnen zu wollen. Denn wenn wir auch Nichts davon wissen, daß die Waldenser die Nobla Leyczon auswendig gelernt haben, so ist doch aus den vielen davon gemachten Abschriften sicher zu schliessen, daß sehr Viele sie gekannt haben und mit ihr vertraut waren. Diejenigen nun, die sie mit der als echt vorausgesetzten Jahrzahl 1100 versehen gekannt haben, werden diese Jahrzahl ihren Kindern und Kindeskindern gewiß nicht verhehlt haben; und wenn ein Barbe kam und die Jahrzahl 1400 recitirte, so würden ja seine Zuhörer ihm Einwendungen gemacht haben. Wir haben einen triftigen Grund zu dieser Vermuthung. Wenn schon im 14. Jahrhundert bei einigen Waldensern die Meinung auftauchte, daß sie aus der Zeit des Papstes Silvester oder gar der Apostel abstammen (s. Roman. Waldenser, S. 401); wenn Georg Morel im Jahr 1530 zu Oekolampad sagt, daß die Waldenser seit mehr als 400 Jahren bestehen, mithin seit dem Anfang des 12. Jahrhunderts; wenn er gleich darauf die Behauptung Anderer unter

den Seinen anführt, daß die Secte von der Zeit der Apostel her existirt habe (Rom. Waldenser, S. 238); wenn er sich diese populäre Uebertreibung sogar aneignet; wenn also in unzweideutigen Kennzeichen der Zug nach dem Alterthum bei den Waldensern sich kundgibt: so wird es ihnen im 15. Jahrhundert gewiß nicht gleichgültig gewesen sein, ob man die Nobla Leyczon, eines ihrer beliebtesten und bekanntesten Gedichte, um dreihundert Jahre jünger ausgab, als sie wirklich war und als es in ihrer eigenen Kenntniß feststand. Sicherlich wäre ihnen eine solche Verfälschung höchst unerbaulich erschienen. Endlich kommt Dies in Betracht, daß ja die zwei Manuscripte in Genf und in Dublin, welche die Jahrzahl 1100 haben, jenes aus dem 15., dieses aus dem 16. Jahrhundert herrühren. Diese Abschriften wurden doch gewiß für die praktischen Bedürfnisse der damaligen Zeit gemacht: sie sollten von den Barben in den Versammlungen der Waldenser vorgelesen werden. Warum wurde nun die Jahrzahl 1400 darin nicht aufgenommen? Wie erklärt sich vollends die zu Anfang erwähnte Erscheinung im cambridger Manuscript B, wo das 4 vor der Zahl Hundert ausgestrichen ist, so daß man glauben soll, der Dichter habe blos elfhundert geschrieben? Freilich hat Dr. Ebrard auch dafür einen Erklärungsgrund bereit: „Ebenso ist es denkbar", sagt er, „daß gelehrtere Barben dafür sorgten, die echte Lesart zu erhalten. Und so begreift man wohl auch, daß die falsche Lesart" (nämlich in seinem Sinne 1400), „wo sie in Handschriften Aufnahme gefunden, wenigstens hin und wieder ausradirt wurde." Nun, auf diese Weise lassen sich alle mögliche Verfälschungen der Manuscripte beseitigen. — Wir wollen hier nur noch auf die Schwierigkeiten zurückkommen, in welche sich Dr. Ebrard durch seine Hypothese verwickelt. Diejenigen Barben welche die Manuscripte mit der Jahrzahl 1100 hatten, trugen — so müssen wir voraussetzen — in der Regel das Gedicht mit dieser Jahrzahl vor; während die anderen die in ihren Exemplaren 1400 lasen, die Jahrzahl 1400 ihren Zuhörern werden mitgetheilt haben. Welch' eine Verwirrung musste daraus entstehen! Oder waren jene Barben vielleicht dahin instruirt, die Jahrzahl 1100 zu verschweigen und die Jahrzahl 1400

zu nennen? In solches Gewirre geräth man, wenn man die beglaubigten Angaben geschichtlicher Documente willkürlich deutet.

Dr. Ebrard begnügt sich nicht, die Lesart elfhundert als die echte festzuhalten. Er weiß die Sache so zu wenden, daß es als widersinnig erscheint, die Lesart 1400 der anderen vorzuziehen. Zu diesem Behufe bedient er sich folgender Operation. Erstens nimmt er an, daß die Worte V. 7 „seit geschrieben ward die Stunde" durchaus wenigstens auf das Jahr 100 nach Christi Geburt hindeuten, daß mithin die Lesart 1400 schlechterdings wenigstens auf das Jahr 1500 bezogen werden müsse. Es bleibe, sagt er, keine Ausflucht und kein Entrinnen; wenn die Lesart 1400 die echte sei, so sei die Nobla Leyczon nicht vor 1500 gedichtet; und in einer anderen Stelle sagt er sogar, sie sei dann frühestens 1500 gedichtet. Zweitens: Damit bringt er den Umstand in Verbindung, daß einige Gelehrte, welche die genfer und cambridger Manuscripte der Nobla Leyczon geprüft haben, die Meinung aussprachen, sie möchten aus dem 15. Jahrhundert herrühren, mithin vor dem Jahr 1500 geschrieben worden sein. Und nun zieht Ebrard seinen Schluß, wobei es ihm nicht schwer wird, einen flagranten Widerspruch zwischen beiden Angaben herauszubringen. Man möge, sagt er, das Wunder begreiflich machen, wie ein Gedicht, dessen Cambridger- wie Genfercodex bereits im Laufe des 15. Jahrhunderts geschrieben sind, erst frühestens 1500 gedichtet sein soll. Man könne doch ein Werk nicht eher abschreiben, als es da ist. Und in Beziehung darauf, daß das eine der Manuscripte, welche die Jahrzahl 1400 haben, in die Mitte des 15. Jahrhunderts ist gerückt worden, lässt er sich so vernehmen: „Um 1450 oder 1460 konnte es Keinem, der bei gesunden Sinnen war, einfallen, dies vorhandene Buch als erst 1500 gedichtet, als nicht vorhanden darzustellen."

Dagegen genüge es Folgendes zu bemerken: Es liegt auf der Hand, daß keine der beiden Angaben, woraus Ebrard jenen Schluß zieht, als durchaus feststehend anzusehen ist. Nun aber wissen wir, warum er die Meinung so hartnäckig festhält, daß der Dichter der Nobla Leyczon die Abfassung des ersten Briefs Johannis frühestens in das Jahr 100 gesetzt hat. Diese Meinung, welche den Nerv des einen Theiles seiner Argumentation

bildet, ist gänzlich unerwiesen. Sollte es nöthig sein darzuthun, daß der Dichter, wenn er die Abfassung der ersten Epistel Johannis als terminus a quo seiner Zeitbestimmung hinsetzte, ebenso gut überhaupt an die späteren Decennien des ersten Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung gedacht haben kann, daß die Jahrzahl 1400 nur überhaupt in die späteren Zeiten des 15. Jahrhunderts hinabführt und nicht nothwendig bis 1500 oder gar bis darüber hinaus führt?

Was den zweiten Punkt betrifft, daß einige Gelehrte die genannten Manuscripte der N. L. in den Lauf des 15. Jahrh. oder auch in die Mitte desselben gesetzt haben, so versteht sich von selbst, daß damit kein unwiderrufliches Urtheil ausgesprochen ist. Wenn sie sich um zwei oder drei Decennien geirrt haben — und mehr braucht man nicht anzunehmen —, so sind ihre Vermuthungen — denn anders dürfen solche Angaben nicht bezeichnet werden — noch als sehr glücklich zu bezeichnen. Man weiß ja, wie schwer es hält, das Alter von Handschriften zu bestimmen; es sind Fälle vorgekommen, wo gelehrte Männer sich hierin nicht blos um Jahrzehnte, sondern sogar um Jahrhunderte geirrt haben. Ueberhaupt müssen daher alle solche Vermuthungen den aus dem Inhalte der Handschriften entnommenen Gründen untergeordnet werden. So hat man lange auf die gewichtige Autorität von Orelli hin geglaubt, daß der Zürchercodex des waldensischen Neuen Testamentes aus dem 14. Jahrhundert stamme. Dr. Reuß hat aber vor einigen Jahren aus dem Inhalte bewiesen, daß derselbe nicht vor dem Jahr 1530 geschrieben sein könne.

Die anderen Gründe, die Dr. Ebrard vorbringt, um die Lesart 1400 als unzulässig und unecht zu erweisen, sind nicht stichhaltiger als die soeben angegebenen. Erstens beruft er sich auf mich, der ich gezeigt habe, daß die Verfälschungen von Jahrzahlen mit Leger um das Jahr 1669 ihren Anfang genommen haben. Zweitens stützt er sich darauf, daß die Lesart 1100 schon in dem aus dem 15. Jahrhundert herrührenden Genfercodex sich finde. Daraus zieht er wieder seinen Schluß, daß die Lesart 1100 nicht auf einer Verfälschung beruhen könne. Von welcher Seite man dieses Argument ansieht, erscheint es als grundlos. Der Gedanke ist dieser: weil man vor der Auffindung der cam-

bridger Mannscripte von Verfälschungen von Jahrzahlen aus der Zeit vor Leger Nichts gewusst hat, soll es jetzt nicht erlaubt sein anzunehmen, daß solche Verfälschungen schon vor Leger's Zeit vorgekommen sind. Man braucht das Urtheil nur gehörig zu formuliren, um die völlige Unhaltbarkeit desselben sofort einzusehen. Es ist eben seit der Entdeckung von Bradshaw ein neues Factum hinzugekommen, woraus deutlich erhellt, daß nicht erst seit 1669 dergleichen Verfälschungen gemacht worden sind. Darauf mag Dr. Ebrard vielleicht erwiedern, dies Factum sei aber nicht erwiesen. Will er denn nicht einsehen, daß auch er schon im 15. Jahrhundert eine Verfälschung von Jahrzahlen annimmt? Sowie man zu Leger's Zeit zu erbaulichen Zwecken gewisse Schriften in eine frühere Zeit hinauf datirte: so nimmt ja Dr. Ebrard an, daß man im 15. Jahrhundert, ebenfalls zu erbaulichen Zwecken, das Datum der Nobla Leyczon, nur in umgekehrter Weise, verfälschte, indem man dem Gedichte eine spätere Jahrzahl gab, als welche ihm eigentlich zukam.

Dr. Ebrard führt gegen die Echtheit der Jahrzahl 1400 noch zwei innere Gründe an, die wir ebenfalls, bei einiger Erwägung, als zu leicht erfunden haben. Er stützt sich wieder darauf, daß das Gedicht frühestens im Jahre 1500 geschrieben sein könne. Nun zeigt sich auf's neue, warum er auf diese, wie bevorwortet, gänzlich unerwiesene Meinung so großes Gewicht legt. Er zieht daraus wieder einen Schluß zu Gunsten seiner Ansicht. Er wundert sich nämlich, in seinem Sinne mit Recht, daß sich im Gedicht keine hussitischen Spuren zeigen, sondern vielmehr eine Fülle altwaldensischen Lehrstoffes. Dagegen ist Dieses zu erinnern: daß, wenn das Gedicht nur überhaupt in die spätere Zeit des 15. Jahrhunderts fällt, jener Mangel an hussitischem Einfluß sich erklären läßt, da die Waldenser der kottischen Alpen, unter denen das Gedicht entstanden ist, erst in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts mit den böhmischen Brüdern in Berührung gekommen sind. Wenn ferner Dr. Ebrard findet, daß der Dichter, falls er sein Gedicht um das Jahr 1500 verfasst hat, Angesichts der evangelischen Regungen der Zeit und im Blicke auf die späteren Zeiten des 15. Jahrhunderts (Ebrard nennt hier ausser Wycliff, Johann Huß und den Brü-

dern noch Savonarola, Johann von Wesel, Johann von Goch, Joh. Wessel) nicht hat sprechen können von „Zunahme des Bösen und Abnahme des Guten“ in der Welt: so wird es ihm wohl leicht werden, seinen Irrthum einzusehen. Luther hat bekanntlich nach längst geschehener Reformation noch weit stärker in diesem Sinne sich vernehmen lassen. Solche Klagen finden sich in allen Jahrhunderten, und so können sie ebenso gut schon einige Decennien früher vorgebracht worden sein. Daß sie in dem ganzen 15. Jahrhundert ungerechtfertigt gewesen, wer dürfte Das behaupten?

Wir übergehen andere von Dr. Ebrard berührte Dinge minderen Belanges und eilen zum Schlusse: wenn uns Jemand beweisen könnte, daß die Jahrzahl 1100 die echte, 1400 die unechte sei, so wäre uns Dies willkommen. Ob Dr. Ebrard es bewiesen, das stellen wir dem unparteiischen Urtheile der geehrten Leser anheim.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

Jahrgang 1865. II. Heft.

IV.

Geschichte und Entwicklung
der
philadelphischen Gemeinden.

Von
Lic. theol. C. W. H. Hochhuth,
erstem reformirten Pfarrer und Metropolitan zu Frankenberg in Kurhessen.

I.

Jane Leade
und
die philadelphische Gemeinde in England.

Literatur:

Handschriften: Apparatus ad historiam ecclesiae novam. Tomi III. Tomus primus continet pietistica maximam partem autographa. Instructio philadelphensium Dithmaro data est originalis etc. Aus der herzoglichen Bibliothek zu Gotha.

Schriften der Leade.

1. Ein Garten-Brunn, Gewässert durch die Ströhme der göttlichen Lustbarkeit und hervorgrünend in mannichfaltigem Unterschiede geistlicher Pflanzen: die durch den reinen Anhauch zu einem Paradies aufgeblasen und nunmehr ihren anmuthig süßen Geschmack und starken Geruch zur Seelen-Erquickung von sich geben; oder ein rechtes Diarium und ausführlich Tags-Verzeichniß alles desjenigen, was sich mit dieser theuern Autorin in ihrem hohen Berufe vom Jahre 1670 her zugetragen, auch wie die wesentliche Weisheit sie auf ihr Gebet und Fragen in ihrem ganzen Glaubens-Prozesse und magischen Kampf und Streit unterrichtet und von einem Gau zum anderen durch's Paradies hinauf in's Reich des Berges Sions und des oberen Jerusalems eingeleitet habe. Ausgefertigt in drei Theilen. Durch Jane Leade. Und nun, nebenst ihren andern Werken, treulich übersetzt und mit einem Nachbericht des Uebersetzers zum Druck befördert. Amsterdam bei Heinrich Wetstein 1697.

2. Des Garten-Brunnens anderer Theil. Sammt einer reimweise gestellten Einleitung in die philadelphische Zeit, Salomon's Halle

oder das schöne Thor des Tempels der Weisheit genannt. Amsterdam bei Heinrich Wetstein 1697.

3. Des durch die Ströme der göttlichen Lustbarkeit gewässerten Garten-Brunnens dritten und letzten Theiles erster Theil, wie solcher das Paradies in der menschlichen Seele in mannichfaltigem Unterschiede geistlicher Pflanzen hervorgrünend und wachsend mache, die nun ihren gar anmuthigen Geruch von sich geben: Oder Gerechtes Diarium und ausführlich geistliches Tags-Verzeichniß alles desjenigen, was sich mit dieser theuern Autorin im Jahr 1678 zugetragen. Durch Jane Leade Allen in den Prozeß der Wiedergeburt eingetretenen und mit Ernst darin fortgehenden Seelen über die Maasen tröstlich, auch hochnothwendig und förderlich, damit sie in ihrem zum öfteren sich ereignenden rauhen Wege unter den schweren Versuchungen nicht erliegen, sondern immer wieder aufgemuntert werden und solchen seeliglich vollenden mögen. Amsterdam im Jubel-Jahre 1700.

4. Des Garten-Brunnens dritten und letzten Theiles zweiter Theil. Oder geistliches Diarium dessen, was sich vom Jahr 1678 bis 1686 zugetragen. Amsterdam 1701.

5. Die nun brechende und sich zertheilende himmlische Wolk sowohl als auch des Herrn Christi Himmelfahrts-Leiter, hernieder gelassen, worauf die auf- und niedersteigenden Engel den Eingang in denselben haben und also der Weg dadurch gezeigt und angewiesen wird, wie wir durch den Tod und Auferstehung zur Himmelfahrt und Glorificirung gelangen mögen. Durch Jane Leade, eine hocherleuchte Frauensperson aus Gottes Befehl, im Jahr 1681 in englischer Sprache herausgegeben und nun Gott zu Ehren und den Menschen, so es fassen mögen, zu Dienste in unserer Mutter Sprache an's Licht befördert. Gedruckt zu Amsterdam 1700 bei Heinrich Wetstein.

6. Offenbarung der Offenbarungen, vornemlich als ein Muster und Probe zur Entsiegelung Offenbarung und Erklärung der sieben Siegel, sieben Donner und eigentlichen Beschaffenheit und Zustand des neuen Jerusalem's, welche bis auf den heutigen Tag so fern noch nicht an's Licht gebracht worden, daß sie das große Mysterium zum Verstande bringen, eingermaßen ein Genügen geben möchten (ausgenommen bei dem geistlichen Unterscheider). Im Jahr 1683 albereit auf ausdrücklichen göttlichen Befehl in englischer Sprache geschrieben und ausgefertigt durch Jane Leade. Amsterdam 1695 bei Heinrich Wetstein in der Kalberstraße.

7. Der Henochianische (Glaub- und Lebens-) Wandel mit Gott, gefunden und entdeckt von einer geistlichen Pilgrimmin, dem Angesicht nach dem Berge des Sions, das droben ist, gerichtet war. Genes. 5, 22. Enoch wandelte mit Gott und war nicht mehr, weil ihn Gott zu sich zog (im Grundtext auch nach Jes. 12, 32). Zu-

sammt einem experimentalen Berichte desjenigen, was sie allda erkannt, gesehen und gefunden habe. Als ein Muster und Probe zu fernerer Offenbarung einer unermäßlichen und unendlichen Ausbreit- und Erstreckung der Liebe Gottes zur Wiedererneuerung seiner ganzen Schöpfung, auch wie und auf was Art und Weise wir uns nach dieser letzten Zukunft und Erscheinung unsers mächtigen Gottes und Heilandes Jesu Christi umsehen und darauf warten sollen. Kommt und sehet, was der Heilige in seinem Geist zur Anzeigung, daß seine Erscheinung nahe vorhanden sei, von oben herab wirke und offenbare. Anfänglich und zwar im Jahre 1694 im Englischen durch Jane Leade an's Licht gegeben. Amsterdam 1696.

8. Die Gesetze des Paradieses, wie solche von der Weisheit selbsten einem zu dem Ende in die Paradies-Welt entzücktem und aufgeführtem Geiste überreicht und zugestellt worden. In Englischer Sprache beschrieben und vorm Jahre in öffentlichem Druck herausgegeben durch das theuere Werkzeug Gottes Jane Leade. Amsterdam 1696.

9. Die Wunder der Schöpfung Gottes, geoffenbart in acht unterschiedenen Welten, wie solche durch göttliche Offenbar- und vor Augen-Stellung zu erkennen gegeben und bekannt gemacht worden in Jane Leade. Amsterdam 1696.

10. Eine Bottschaft an die philadelphische Gemeine, wie sie auch immer über die ganze Erde zerstreut sein mag, nebenst einem Rufe an die unterschiedlichen versammelten Kirchen-Gemeinen unter den Protestanten dieser englischen Nation. Ihnen als ein Spiegel vorgestellt, ob sich in solchem ihre geistige Nackigkeit und Blöse erkennen und es ihnen zur Aufweckung aus ihren äusserlich angenommenen todten Gottesdiensten dienen lassen möchten, zumal es wirklich Christi selbst eigen gegebenes Urtheil wider sie ist. Unlängst in Englischer Sprache ausgegeben durch Jane Leade. Amsterdam 1696.

11. Der Baum des Glaubens oder Baum des Lebens, welcher aufwächst im Paradiese Gottes und an dem alle die Wunder der neuen Schöpfung in der jungfräulichen Kirche der Weisheit Erstgeborenen hervorkommen müssen. An's Licht gegeben durch Jane Leade. Amsterdam 1696.

12. Die Arche des Glaubens oder ein Anhang des vorgehenden Glaubens-Baums, zu einer ferneren Bekräftigung desselben. Zusammt einigen Regeln für diejenigen, so in das verheissene paradisische Land einen Zutritt zu haben begehren. Auch einer Offenbar- und Entdeckung der neuen Welt. Vor wenigen Tagen in Englischer Sprache an's Licht gegeben durch Jane Leade. Amsterdam 1696.

13. Eine Offenbarung der Bottschaft des ewigen Evangelii, welches gepredigt zu werden nimmer aufhören soll, bis die Stunde des ewigen Gerichts Christi kommen wird, wodurch das letzte Liebs-Jubel

oder das endliche Erlaß- und Frei-Jahr verkündigt und ausgerufen wird, und zwar zu dem Ende, daß die ganze gefallene Schöpfung, es seien Menschen oder Engel, wieder in ihren ersten Stand eingesetzt werden und alle Gefangenen durch das Blut des ewigen Bundes frei gelassen werden sollen. Durch Jane Leade an's Licht gegeben. Amsterdam 1697.

14. Der Himmlische Bottschafter eines allgemeinen Friedens, oder eine dritte Bottschaft an die philadelphische Gemeinde, durch Jane Leade. Amsterdam 1698. (Die erste Botschaft Nr. 10, die zweite Nr. 13.)

15. Ursachen und Gründe, welche hauptsächlich Anlaß gegeben die philadelphische Societät aufzurichten, sowohl auch aus denenselben ausgezogene und in heiliger Schrift gegründete Propositiones, und dann endlich der Zustand und Beschaffenheit dieser Societät, oder die Gründe, worauf sie stehet, pro und contra genauer betrachtet und zu Abwendung aller Mißverständnisse öffentlich an Tag gegeben. Amsterdam 1698.

16. Der philadelphischen Societät Zustand und Beschaffenheit, oder die Gründe, worauf sie fußen und gehen, betrachtet in einer Antwort auf ein Schreiben von Philalethe, auf Veranlassung der theosophischen Transactionen an ein Glied der Societät gestellt. Gedruckt im Jahr 1698.

17. Der Aufgang zum Berge des Schauens, worin manche Dinge gezeigt werden, als 1) von der ersten Auferstehung, 2) vom Zustande der abgeschiedenen Seelen, 3) vom hohen Alter oder langen Leben der Erzväter, 4) vom Reiche Christi. Sammt einem Berichte von der Herannahung des gesegneten Zustandes dieser Nation. Dem noch angehängt ein Tractätlein von denen Zeichen der Zeiten, so vor der Zukunft des Reiches Christi hergehen sollen. Aus göttlichem Befehl geschrieben und an's Licht gegeben durch Jane Leade. Gedruckt Amsterdam 1699.

18. Die Zeichen der Zeiten, die vor dem Reiche Christi hergehen und klärlich zeugen werden, wenn es kommen und erscheinen wird. Durch Jane Leade. Amsterdam 1699.

19. Der Krieg David's und das friedsame Reich Salomo's, vorbildend die Zeiten des Kriegs und der Erquickung des Friedens und Ruhe der Heiligen des Allerhöchsten Gottes, welchem in Kurzem ein priesterlich Reich gegeben werden soll nach der Ordnung Melchisedek's. Beschrieben in zweien Tractätlein durch Jane Leade. Und nach göttlicher Verordnung in diesem gegenwärtigen Jubeljahre in öffentlichem Druck herausgegeben, zum Dienste aller Kinder des Gefängnisses, die jetzund in vielen Leiden wachen und beten, daß das große Jubel- oder Erlaß- und Frei-Jahr beginnen und auf dieses schnell folgen möge. In sich haltend: 1) Einen geistlichen Allarm an des Lammes

heilige Streiter, die geistlichen Waffen und Harnisch zu ergreifen und seine Streite zu streiten, in der Kraft und Macht desjenigen Geistes, welcher ausgehen soll zu überwinden und zu siegen, bis das friedsame Reich Christi die Oberhand bekomme und in und auf der Erde aufgerichtet werde, durch Jane Leade. Amsterdam 1700. 2) Die Glorie oder Herrlichkeit Saron's in der Erneuerung der Natur, wodurch eingeführt wird das gesegnete und seelige Reich Christi, in der versiegelten Zahl der ersten Früchte, so da sind die hundert und vier und vierzig tausend priesterlichen Jungfrauen des Israels Gottes, die mit ihm stehen auf dem Berge Sion. Im Englischen beschrieben und an's Licht gegeben durch Jane Leade. Amsterdam 1700.

20. Eine bei lebendigem Leibe gehaltene Leichpredigt, oder der im Leben Christi überwundene und ersäufte Tod, sammt einer fernern Beschreibung derer mancherlei Stände abgeschiedner Seelen; in Ansehung desjenigen nämlich, was sie zu erwarten, das nach dem Tode erfolgen möge, sie seien in Christo oder ausser Christo. Durch Jane Leade im Englischen beschrieben und den Liebhabern zu Gefalle in unsere Muttersprache übersetzt. Dem noch mit angehängt sind einige der Autorin Briefe an solche Seelen geschrieben, die zwar in ihrer Bekehrung nicht übel angefangen hatten, aber von einem in sie eingedrungenen magischen Geiste überlüstet, in schwere Versuchungen gerathen. Wie nicht weniger auch einige nöthige Vorstellungen für diejenigen, so der Autorin Offenbarung der Offenbarungen mit Nutzen lesen wollen. Sammt noch etlichen von ihr auf Begehren beantworteten Fragen, so zu dieser verwirrten Zeit fast nothwendig sind. Amsterdam 1703.

21. Die Auferstehung des Lebens, oder das königliche Merk- und Kennzeichen, so denen aufgedruckt ist, die mit Christo auferstanden sind; neben einem Anhang einiger prophetischen Eröffnungen. Alles von der bekannten Autorin Jane Leade. Noch kurz vor ihrem Abschiede aus der Zeit (welcher den 19. August des verwichenen Jahres in Hagsdon bei London geschehen) gegeben gewesen und mit publicirt zu werden verordnet worden sind. Amsterdam 1705.

22. Der seelig und aber seeligen Jane Leade letztere Lebens-Stunden oder umständlicher Bericht alles desjenigen, was sich in ihrer letzten Krankheit zugetragen, und wie standhaft sie in allen innerlichen und äusserlichen Anfechtungen und Versuchungen den wohl angefangenen Glaubens-Kampf ausgeführt und vollendet habe, aufgesetzt von einem solchen, der Alles von Anfang bis zu Ende mit angesehen und angehört hat.

a) Nebst einer sehr lieblichen und anmuthigen Offenbarung dem seeligen Autori des rechten Wegs zum Sabbath der Ruhe, Herrn Thomas Bromley, anno 1684 geschehen, und worin die unterschiedlichen Bleibstätten der abgeschiedenen Seelen beschrieben werden; auch

b) einem kurzen Entwurfe der Tage Adam's im Paradiese und seines dreifachen Falles aus der h. Schrift demonstrirt, durch die Vorbilder Mosis und des Herrn Christi selbsten, aufgesetzt durch Herrn Theodorum von Tschechen, vornehmen schlesischen Edelmann, durch Handleitung J. Böhmens; dem noch angefügt ist c) des seeligen Johann Arndt's groß Geheimniß der Menschwerdung des einzigen Wortes. Amsterdam 1705.

Vgl. noch: G. Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte, 1702. — Desselben Historie und Beschreibung der mystischen Theologie. Leipzig 1738. — Feustking, Gynaeceum haeretico-fanaticum. Frankfurt 1704. — Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen. Jahr 1705 und v. a. — Joachim Lange, aufrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der sogenannten unschuldigen Nachrichten. Leipzig 1707. — Jöcher, compendiöses Gelehrten-Lexicon 1733. — Petersen, nubes testium veritatis de regno Christi glorioso. Francofurti ad Moenum 1696. — Corrodi, kritische Geschichte des Chiliasmus III. Theil. — Goebel, Geschichte des christlichen Lebens, Koblenz, II. und III. Theil. — Herzog, Realencyclopädie. 8. Theil.

Schriften von Dr. Pordage.

1. Göttliche und wahre Metaphysica, oder wunderbare durch eigene Erfahrung erlangte Wissenschaft der unsichtbaren und ewigen Dinge, nemlich von den unsichtbaren Welten als der göttlichen, der ewigen Natur, der englischen, der Hölle und paradiesischen, ihren Einwohnern, deren Regierung, Gestalt, Sprache, Verrichtung und anderen Wundern; dergleichen noch nie an's Licht gekommen, so lange die Welt gestanden. Durch Johann Pordädschen, der Arzney Doctor. Aus seinen Manuscriptis getreulich gezogen, nebst einer Einleitung in die darin enthaltenen Materien. Aus dem Englischen mit besonderem Fleisse übersetzt. Frankfurt und Leipzig 1715, bei Johann Martin Hagen. 3 Theile.

2. Theologia Mystica, oder geheime und verborgene göttliche Lehre von den ewigen unsichtbarlichkeiten als vom Mundo et Globo Archetypo, das ist vom rechten Original Welt-Runde und uranfänglichen Haupt-Model oder Welt aller Welten, Globen, Essentien, Centren, Elementen, Principien und Schöpfungen, wie sie Namen haben oder genannt werden mögen. Nicht aus vernünftlichem Wissen, sondern aus göttlichem wesentlichen Erkennen und Schauen in englischer Sprache beschrieben und auf dem Sterbebett zum Druck zu befördern anbefohlen von einer Person von Qualität: J. P. M. D. Anjetzo in unsere Muttersprache übergesetzt. Gedruckt zu Amsterdam im

Jahre 1698. Bei Heinrich Wettstein zu finden. Die vorliegende Ausgabe trägt das Brustbild des Verfassers mit der Unterschrift:

Exprimit effigiem Tibi et urbi Sculptor et orbi:
Ast Animum Autoris, ni sua scripta, nihil.
Sic asserit E H M A M P.

3. Ein kurzer Auszug und Begriff der Heiligen Englischen Welt und ihrer seeligen Einwohner; Sowohl auch, Wie sich die dreieinige Gottheit in derselben in Ihrer hohen Glorie und heiligen Wundern offenbare. Nicht aus eingebildetem vernünfftlichen Wissen oder Rathen, sondern aus göttlich-wesentlichem Schauen und wahrem Erkennen anfänglich im Englischen beschrieben und verfertigt durch J. P. M. D. Anjetzo aber aus dem Manuscripte in unsere teutsche Muttersprache übergesetzet und durch gute Seelen zum Drucke befördert. 1. Reg. 8, V. 27. Ps. 104, V. 4. Gedruckt zu Amsterdam 1698 bei Heinrich Wettstein.

4. Das so lange Zeit verloren gewesene, nunmehr aber wiedergefundene Geheimniß der Gesichten und Offenbarungen, Oder, Ein zwar kurzer, doch gründlicher Bericht von den unterschiedlichen Graden und Arten derselben, dergleichen zuvor nie an das Licht gegeben worden, Worinnen nicht allein was natürliche und höllische, sondern auch was wahre himmlische und göttliche Gesichte und Offenbarungen, so wohl auch in was für Graden sie bestehen, nebenst anderen Geheimnissen eröffnet sind durch J. P. M. D. Und nicht etwa aus vernünfftlich ungegründetem Wähnen, sondern aus wahrem göttlichen Schauen, Wissen und Erkennen; anfänglich in englischer Sprache beschrieben und nunmehro aus des Autoris Manuscriptis entnommen, in unsere Muttersprache getreulich übergesetzt und denen danach Verlangenden zu Liebe und Unterricht zum Druck befördert, obs dafür dienen möchte, einen rechten Unterschied zwischen denen wahren und falschen Ansichten und Offenbarungen erlernen, die wahren annehmen und ihm dieselben zu Nutze machen, die falschen dagegen meiden und nicht, wie bishero geschehen, alles ohne rechte Prüfung und Unterschied für falsch ausschreien und verwerfen möchte. Amsterdam 1698 bei Wettstein.

5. Ein gründlich philosophisch Sendschreiben vom rechten und wahren Steine der Weisheit: Worinnen der ganze Prozeß des philosophischen Werks, oder wie man das Werk der wahren Wiedergeburt recht anfangen, darinnen glücklich fortgehen und es zum vollkommnen und seeligen Ende bringen soll, gründlich angewiesen und ausgeführt wird. Geschrieben durch J. P. M. D. Zum Unterricht und Warnung an eine gute Seele, die nach der ersten Materie dieses herrlichen Steins der göttlichen Tinktur zwar mit großem Ernste gesucht und gegraben, dieselbe auch wirklich gefunden und geschmeckt gehabt, aus Ermanglung genugsamen Lichts aber ihn vollkommlich

zu besitzen und zu völliger Ruhe gekommen zu sein, ihr allzu frühzeitig eingebildet gehabt. Nunmehr allen in diesem Prozeß begriffenen gleichfalls zur Warnung und Unterricht aus dem Englischen übergesetzt und an's Licht gegeben. Amsterdam 1698 bei Wettstein.

6. Sophia, das ist, die Holdseelige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit: oder Wunderbahre, Geistliche Entdeck- und Offenbarungen, so die theuere Weisheit einer heiligen Seele gegeben. Worinnen sie ihr eröffnet, wie sie ihre Wiedergeburt vollkömmlich ausmachen, ihrer wesentlichen Gemeinschaft geniessen, der Offenbarung ihrer Geheimnisse fähig werden und allso zur Hochzeit des Lammes kommen möge? Wie schweren Versuchungen von bösen Geistern diejenigen unterworfen, so im innern Streite wider die Feinde nicht allzeit wachsam und munter sind? Wie man ihr Schmelz- und Reinigungsfeuer zur Austilgung aller Sünde und Unreinigkeit in sich ausdulden müsse? Was Geist und Seele, auch wie von einander unterschieden? Was Himmel und Erde im Menschen, auch was ein wahrer Philosophus? Wie man Gott die Weisheit und ihre Tiefe und Schlüssel in sich selbst, auch was sie sei und wie sie von der heiligen Trinität unterschieden und doch Eins mit derselben sei, erkennen solle? Ingleichen auch, wie die äussere sichtbare Welt eine Figur und Vorbild der inneren unsichtbaren Welt im Menschen sei? Wie Himmel und Erde, wenn unser inner vegetabilisch, animalisch und mineralisch Leben fruchtbar sein soll, in einer lieblichen Harmonie stehen müsse? Wie der Tempel des Herrn, sammt dessen Heiligem oder Allerheiligstem in Seele und Geist, durch die bösen und unreinen Geister eingenommen, zerstört und verwüstet, durch die Weisheit wieder umgeschmelzt, gereinigt und erneuert werden müsse, ehe das obere Sion und neue Jerusalem darin wieder geoffenbart werden könne. Endlich, wie diejenigen Seelen, so vor ihrer völligen Ueberwindung der Feinde im Streite sterben, ob sie wohl nicht gleich in die Glorie einkommen können, dennoch durch des Vaters und Sohnes Dienste, aus des Drachen Angst- und Höllenreiche erlöst sind und in des Vaters Haus oder in die Lichtwelt, darin für abgeschiedene Seelen viel Wohnungen sind, eingehen. Woher das Böse urstände und was der schwere Seelenkampf vieler Sterbenden anzeige? Empfangen und im Englischen beschrieben 1675 durch Johannes Pordage M. D. Aus dem Manuscript übersetzt, Amsterdam 1699.

7. Vier Tractätlein des seeligen Johannes Pordäschens M. D. in Manuscriptis hinterlassen und den Liebhabern zu gefallen übergesetzt. Gedruckt 1704 und zu Amsterdam bei Rudolph und Gerhard Wettstein in der Kalberstraße zu finden. Nemlich: a) Von der Aeussern Geburt und Fleischwerdung Jesu Christi. b) Von der Mystischen und inneren Geburt und Menschwerdung Jesu Christi, oder

seiner Geburt in uns und unserer Geburt in ihm. Worin die Natur der Wiedergeburt aus dem Grunde eröffnet wird. c) Vom Geist des Glaubens und von den unterschiedlichen Arten und Graden des Glaubens. Geschrieben im Jahre 1676. d) Experimentale Entdeckungen von Vereinigung der Naturen, Essenzen, Tinkturen, Leiber, Personen und Geister; denen vorgefügt sind einige Lehrsätze vom äusseren und inneren Menschen. Den 3. August 1676.

Ueber Pordage sind noch zu vergleichen: Gottfried Arnold, Historie und Beschreibung der mystischen Theologie. Leipzig 1738. Desselben Kirchen- und Ketzergeschichte. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens, Band 2 und 3 a. a. O. **Dissertatio historico-theologica de Johannae Leadae Anglo-Britan. vitâ, visionibus ac doctrinâ, quam pro materiâ disputationis publicae proposuit Joh. Wolf. Jaeger. Tubingae 1716.**

Schriften von Thomas Bromley.

1. Gründliche Anmerkungen von denen Offenbarungen, welche man ausserordentliche zu nennen pflegt, sammt vorläufiger Erzählung der mancherlei Arten derselben, durch welche Gott sich den Menschen von Anfang der Welt her hat pflegen zu offenbaren, von dem seeligen Thoma Bromley geschrieben hinterlassen; vormahls zu London gedruckt, nun den Liebhabern der Wahrheit zu gefallen treulich übersetzet. 1714.

2. Desselben zehn hohe mystische Tractätlein:

a) Die Gebote Jesu uns zu seinem Leben und Glorie bequem zu machen. b) Was diejenigen thun müssen, die den Bund des Lammes halten wollen. c) Eine kurze Rede und Ermahnung vom Oelberge, oder Jesu Christo, dem Berge aller Gnaden. d) Eine Ansprache an die wahren Israeliten. e) Ein unaussprechlicher Vorschmack des Abendmahls und der Hochzeit des Lammes. f) Eine Bezeugung des Autoris seiner geistlichen Beschauung. g) Antwort auf eine Frage: Was für ein Unterschied zwischen dem Geniessen des Leibes und Blutes Christi sei. h) Eine Offenbarung des Paradieses. i) Eine Erklärung einiger Oerter im Paradiese. k) Von der Vereinigung und Gemeinschaft mit Geistern auf unserm Wege durch's Inwendige nach dem Geistlichen. Aus den Manuscriptis nach dem Maase beiwohnender Gnade getreulich übergesetzt und den Liebhabern zum Druck übergeben. Zum andern mahle gedruckt 1722.

3. 94 Evangelisch-christlich-practicale Sendschreiben, abgelassen an einige des Authoris gute Freunde, sie dadurch in ihrer christlichen Laufbahn aufzumuntern und in ihren Versuchungen zu trösten und zu stärken; worin gute Seelen, die in ihrem Willen nach dem himmlischen Canaan oder Paradiese ausgegangen, in der Wüste d. i. im Geiste und

Kampfe des Glaubens, oder im leidenden Stande der Gemeinschaft mit Christo nach dem Fleische in manchen Versuchungen stehen, vielen Trost, Lehre und Unterricht finden werden; auch wie sie weiter fortgehen und endlich auch die Gemeinschaft mit Christo nach dem Geiste und Kraft in Geduld unter dem Kreuze erwarten sollen. Anfänglich in Englischer Sprache geschrieben; jetzund meiner Nation zu Liebe in's Hochdeutsche übergesetzt und zum Druck gebracht. 1719.

4. Der Weg zum Sabbath der Ruhe, durch der Seelen Fortgang im Werk der Wiedergeburt, ehemals in englischer Sprache entworfen von dem seeligen Th. Bromley; nachher durch eine geschickte Feder dem teutschen Leser vor Augen gelegt.

Gottfried Arnold gibt in seiner Beschreibung der mystischen Theologie S. 214 f. über die Schrift das Urtheil ab: „Das kleine englische Buch des Th. Bromley, der Weg zum Sabbath der Ruhe, oder Instruction zur Wiedergeburt, so zu London 1692 wieder aufgelegt und zu Amsterdam 1685 auf deutsch, desgleichen 1682 auf holländisch herausgegeben, ist eine der gründlichsten, ordentlichsten, kürzesten und fertigsten Beschreibungen, welche man hat von der Wiedergeburt und auf allen derselben Stufen von der ersten Bekehrung an, bis zur Vollkommenheit. Es ist auch eine Art eines wahren Systematis und eines Auszugs der mystischen Theologie."

5. Seelen-Kampf, das ist kurzer, jedoch ausführlicher und einfältiger Prozeß des ganzen Christenthums, insonderheit einer geängstigten bußfertigen Seele.

Jane Leade wurde geboren im Jahre 1623 im Herzogthum Norfolk, wo ihr Vater Schildknap Ward, einem angesehenen Geschlecht angehörig, auf die Erziehung derselben viel Sorgfalt und Aufmerksamkeit verwandte. Warum Leade den Namen der Mutter verschweigt, ist nicht bekannt; doch bekennt sie von ihren Eltern, daß dieselben bei ihrer äusseren Ehre und dem großen Ansehen, in welchem sie standen, ein ehrbar und bescheidenes, obwohl von den Eitelkeiten der Welt nicht freies Leben geführt und sie nach der Würde und dem Stande des Hauses „in allen guten äusserlichen Sitten auferzogen sei" [1]). Von ihrer Kindheit schweigt Leade; doch entwickelten sich die ausgezeichneten Anlagen derselben mit so wunderbarer Zeitigung, daß ihre Frühreife von ihrer Umgebung angestaunt wurde. Die Wunden der damaligen Zeit empfand sie tief mit: bitter ge-

---

[1]) Leade, Lebenslauf, S. 414.

täuscht in ihren Erwartungen äusserlicher Hülfe, versenkt sie sich in mystisch-theosophische Speculationen, „ihrer höhern Abkunft, vermöge der sie aus Gott geboren", nachsinnend. Von ihrer in ihrem 16. Lebensjahre erfolgten Bekehrung erzählt sie: der frühere bescheidene und sittliche Wandel habe sie weder befriedigt noch beruhigt; ein göttlicher Lichtstrahl zu einer Zeit und an einem Orte, an dem sie einen solchen Einfluß am wenigsten erwartet, sei so mächtig in sie eingedrungen, daß es eine höhere Offenbarung unzweifelhaft gewesen. Es waren zur Zeit eines hohen Festes, bei der feierlichen Geburt Christi, nach der Gewohnheit, Einige vom Adel in des Vaters Hause zusammengekommen, um sich mit Musiciren und Tanzen zu ergötzen. Da wurde Leade plötzlich von schmerzlicher Traurigkeit ergriffen und zum Bewusstsein gebracht, daß man auf einem solchen Wege der Geburt Christi weder recht gedenken, noch des Zieles theilhaftig werden könne; „durch ein leises Wispern wurde ihr angedeutet: ich habe einen andern Tanz, daran ich dich führen will, denn dieses ist Eitelkeit" [2]). Alsbald stand sie vom Tanzen ab und zog sich in die Einsamkeit zurück. Fortan enthielt sie sich des gewohnten Familienlebens, mit der Betrachtung ihres inneren Zustandes und des einen Nothwendigen beschäftigt. Gegen Verwandte und Bekannte, welchen die Ursache einer solchen Abgeschlossenheit auffällig war, war sie schweigsam; nur einem Caplan, welcher sich am Tische ihres Vaters befand, gab sie Rede und Antwort. Dieser bestärkte nicht blos ihr Thun, sondern gab derselben auch die Versicherung, daß sie von dem Herrn zu einem besonders auserwählten Rüstzeug berufen sei. Wegen einer in ihrer Jugend begangenen Lüge machte sie fast drei Jahre lang einen schweren Bußkampf durch, „in welchem die Grausamkeit und Schrecken der Sünde sie bis zu den Thoren der Hölle hinunterführten" [3]). Im neunzehnten Jahre ihres Alters erschien ihr das bisher verborgene Licht des göttlichen

---

[2]) Leade, Krieg David's, S. 5 f. Das Wort lead (führen, leiten) bezieht Leade auf ihren späteren Namen.

[3]) A. a. O., S. 9. Die Worte Offenb. Joh. 21, 27; 22, 15 standen beständig mit Flammenschrift vor ihrem geistigen Angesicht.

Angesichts, ihre Seele begann aus dem Stande der Finsterniß und Dunkelheit herauszutreten; „mit der süßen Botschaft der freien überschwänglichen Liebe und Gnade des gütigen und barmherzigen Vaters getröstet und von ihrem lieben und gesegneten Mittler so reichlich begnadigt", empfing sie das Siegel ihrer Vergebung und Versicherung auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise, nämlich in der Form eines „mit beigefügtem Siegel versehenen Gnadenbriefes", zum Zeugniß, daß ihre Uebertretungen ausgetilgt und sie mit den Geiste versiegelt wäre nach der Verheissung des Vaters. Von da an wurde ihr ein mächtiger Antrieb und eine große Gebetskraft verliehen, sie blieb „eine geübte Streiterin unter der Disciplin des gesegneten Jesu und unter den Leitungen seines Geistes" [4]). Vergebens hatten die Eltern derselben alle Mühe und jeglichen Fleiß angewendet, sie von „ihren melancholischen Phantasien" (wie sie es nannten) zu befreien; doch schlugen alle diese Mittel dahin, um sie in der Beherzigung ihres Seelen-Anliegens je länger je mehr zu bestärken [5]). Da sie ein großes Verlangen zeigte das elterliche Haus zu verlassen, und sich im Hause ihres in London als Kaufmann verweilenden Bruders eine Gelegenheit hierzu darbot, so erhielt sie hierzu die Erlaubniß ihres Vaters. Dort glaubte sie nämlich einen solchen Dienst zu finden, „welcher Das, so Gott verwundet hatte, zu heilen bequem wäre". Im Jahre 1643 reiste sie nach London ab und besuchte Anfangs zwar alle öffentlichen und Privat-Versammlungen mit großem Fleisse, ohne indeß eine Stillung ihres Herzensbedürfnisses zu finden; bis sie Gott — ihren Kummer und ihr Elend ansehend —, endlich einen Dienst finden ließ, welcher „den Reichthum und wieweit sich die Liebe und Gnade Gottes erstrecke und ausbreite", auf deutliche Weise vorstellte. Durch die Predigt von Dr. Crisp ward sie wunderbar ergriffen. Dieselbe hatte zum Gegenstand den neuen Bund und löste die Zweifel der Leade nicht nur, sondern benahm Derselben auch alle Scrupel auf eine solche Weise, als ob die Predigt für sie angelegt gewesen wäre. Beruhigt und gestärkt gleich dem Kämmerer der Königin von Candace

---

[4]) Leade, Krieg David's, S. 10. — [5]) Leade, Lebenslauf, S. 415.

von Philippo, ging sie davon, befreit von jeder Betrübniß, die sie gefangen gehalten hatte [6]).

Nach Verlauf eines in reichstem Segen zu London verlebten Jahres erhielt Leade von ihren Eltern, die theilweise eine Verheirathung der Tochter, theils ein Verfallen in gefährliche Irrthümer befürchteten, die Weisung zur Rückkehr. Obwohl Dieses eine nicht geringe Versuchung für sie war, leistete sie um so mehr Folge, als Gott nicht ermangelte „sie mit der Versicherung seiner Liebe ferner zu begnadigen und mit vielen innerlichen Lehren und Unterrichtes, die sie auf dem Fuße begleiteten.“ Auf eine ihr angetragene, den Eltern ebenwohl genehme Wahl einzugehen, trug sie um so mehr Bedenken, als der Mann nur „auf das Auswendige sah, sie dagegen als eine „Braut Christi“ sich nur an einen solchen sterblichen Menschen zu verheirathen Beruf fühlte, der mit dem Herrn Christo in Vereinigung stehe und mit ihm Ein Geist wäre. Ein solcher fand sich in der Person des William Lead, eines eben so gottesfürchtigen als im hohen Grade erleuchteten Mannes. Er war der Sohn der Schwester von der Mutter der Jane, nach dem Tode seines Vaters in der Landschaft Norfolk wohnhaft und für den Handelsstand bestimmt. Im Jahre 1644 trat Dieser mit Jane in die Ehe. Sieben und zwanzig Jahre lebten Beide in großer Liebe und Einigkeit. Mit 4 Töchtern wurde der Ehestand gesegnet, von denen zwei in der Kindheit verstarben, zwei in dem Ehestand gelebt haben [7]). Die ältere war an Franciscus Lee, Arzt zu London, verheirathet.

Der Tod von William Lead (er starb im 49. Lebensjahre 1670) eröffnete für die Wittwe eine Kette weltlicher Trübsale und Leiden. Der größte Theil des Vermögens war einem Factor der See anvertraut. Dieser beraubte die Wittwe und Waisen so sehr, daß oft bittere Noth und Mangel eintrat. Solche Noth trieb Jane „zu einer innigeren und genaueren Vereinigung mit ihrem ewigen geistlichen Manne an,“ sie entschloß sich das Theil der Hanna zu erwählen und Tag und Nacht im

---

[6]) Leade, Lebenslauf, S. 416.

[7]) A. a. O., S. 419.

Tempel des Herrn aufzuwarten und zu dienen, auch eine Wittwe Gottes zu bleiben.

Bereits schon im Jahre 1652 hatten sich gleichgesinnte Personen, die sämmtlich auf die Lebendigmachung der Wirkungen und Kräfte drangen, zusammengefunden, namentlich Dr. Pordage, dessen Frau und Thomas Bromley. Eine Organisation war einestheils durch den Arm der Obrigkeit gehindert, anderntheils durch das Eindringen unlauterer Elemente. So beklagte Leade die Theilnahme einer Person, die, des unlautern Lebenswandels halber ausgeschlossen, solche höllische Einflüsse unter die Mitglieder schickte, daß sie sich gedrungen fühlte sich beständig Tag und Nacht im Gebet zu bewahren [8]). Diese Prüfungszeit diente zur inneren und äusseren Läuterung. „Das Centrum des Gesichtes und Schauens" wurde durch die Frau Pordage eröffnet; das Gesicht derselben veranlasste einen großen Zulauf gutwilliger Seelen, welche dem weltlichen Treiben entsagten und die göttlichen Gnadenbesuchungen und Eröffnungen abwarteten. Anfangs fanden die Versammlungen zu Bradfield in der Grafschaft Berb statt, später wurden sie nach London verlegt und ein Haus eigens dazu eingerichtet. Hier wurde auch Leade admittirt. Täglich wurden Versammlungen abgehalten. Das Eintreten der Pest 1655 zerstreute die Gesellschaft und nöthigte die Häupter derselben zur Rückkehr nach Bradfield. Hier starb Frau Pordage an einer schmerzlichen Krankheit. Etwa im Jahre 1670 erfolgte die Rückkehr nach London, und in diesem Jahre begann die eigentliche Gründung der philadelphischen Societät. Der Tod von William Leade gab der Jane „völlige Freiheit, sich zu dieser heiligen Einweihung und Absonderung zu begeben und gänzlich aufzuopfern, indem sie ausserordentliche Gnadenbesuchungen der himmlischen Kräfte empfand". Durch ein ihr im April 1670 erschienenes Gesicht wurde Leade in ihrem Vorhaben, sich dem Dienst des Herrn zu weihen, gar sehr bestärkt. Sie erzählt nämlich: „Oft pflegte ich mich in den grünen Wald auf einsame und von allem Getöse abgelegene Spaziergänge zu begeben, um den seligen Zustand

[8]) Leade, Diarium, II. Theil, S. 428.

der englischen Welt zu betrachten, auch mein Herz vor Gott auszuschütten. Da war ich darüber, daß Salomo den edlen Stein der göttlichen Weisheit zu finden für Alle erwählt hatte [9]), in tiefe Gedanken versunken; überzeugt, daß, wenn ich mich mit ihr (der Weisheit) befreunden würde, auch mir durch sie alles erwünschte Gute in geistlichen Dingen zu Theil werden könne. Das von Salomo der Weisheit beigelegte Zeugniß gab mir Lust, ihre Gunst und Freundschaft zu suchen. In Zweifel und Ungewißheit, ob sie ein von der Gottheit verschiedenes Wesen wäre oder nicht, und hierüber mit mir selbst im Streite, überschattete mich eine helle Wolke und inmitten derselben die Gestalt eines Weibes, mit durchscheinendem Golde auf's köstlichste geziert und geschmückt. Ihr Haar hing über die Schulter hinab, und ihr Angesicht leuchtete wie ein hell blinkender Krystall, ihre Augen waren lieblich und gütig. Mein Entsetzen über dieses Gesichte wurde durch die Stimme unterbrochen: „Siehe ich bin Gottes ewige Jungfrau, die Weisheit, die du gesucht hast. Ich will dir die Schätze der tiefen Weisheit Gottes entsiegeln und dir eben Das, was Rebecca ihrem Jacob war, nämlich eine wahre natürliche Mutter sein, aus meinem Leibe und Bährmutter sollst du auf Art eines Geistes ausgeboren, empfangen und wiedergeboren werden. Dieses sollst du bei einer neuen Lebensbewegung erkennen, die sich in dir erregen und dir keine Ruhe geben wird, bis die Weisheit in den inneren Theilen deiner Seele geboren ist. So betrachte meine Worte, bis ich wieder zu dir komme" [10]).

Dieses Gesicht hatte einen großen Eindruck auf Leade gemacht, jedoch hielt sie dasselbe verborgen, vermied indeß allen Umgang. Diese auffällige Abgeschlossenheit entschuldigte sie mit einem großen Ereignisse, dem sie einsam und abgeschieden nachzugehen verpflichtet sei. Nach drei Tagen erschien ihr dieselbe Gestalt mit der Anrede: „Siehe mich an als deine Mutter und wisse, daß du einen Bund mit mir eingehen musst, kraft dessen du den neuen Schöpfungsgesetzen, die dir sollen geoffenbart werden, gehorchen musst" [11]). Darauf reichte sie ein

---

[9]) Cod. Goth. — [10]) Ib. — [11]) Weisheit Salom. 7, 7 ff.

mit drei Siegeln verschlossenes goldenes Buch hin und sprach: „Hierin liegen die tiefen Wunder der Weisheit verborgen, die Niemand seither hat erbrechen können oder je erbrechen wird, ausser ihren jungfräulichen Kindern, welche ihre Gesetze, wie sie täglich im neuen Herzen und Gemüthe aufgehen, annehmen und behalten werden.“ Hierauf warf ich mich zu den Füßen der Weisheit nieder und versprach einen treuen Gehorsam [12]).

Leade kehrte nach dieser Offenbarung nach London zurück und pflegte nun mit einer hocherleuchteten Person Umgang, welcher gleiche Gesichte erschienen waren. Nach sechs Tagen wiederholte sich diese Erscheinung mit einem Gefolge jungfräulicher Geister und einem englischen Heere, hieß sie zu ihr zu kommen und die jungfräuliche Königin mit ihren erstgeborenen Kindern zu sehen, mit der Frage, ob sie Aufnahme unter diese jungfräuliche Gesellschaft begehre? Kaum hatte Leade diese Frage bejaht, so wurde sie von der himmlischen Heerschaar umgeben und zu einem Lichtgeiste gemacht, und vernahm die Worte: „Hinfort werde ich dir nicht mehr in einer sichtbaren Gestalt erscheinen, will mich aber in deinem Herzen und Gemüthe in eine andere Gestalt verwandeln und dir den Quell der Weisheit und des Verstandes eröffnen, damit du den allein wahren Gott erkennen mögest, in und durch die Bildung Christi, des gesalbten Propheten in dir, welcher dir große und wunderbare Dinge offenbaren wird, die seiner Zeit kundbar werden sollen. Darum sei wacker, hab gute Acht auf den Rath deiner Mutter, der Weisheit; so wirst du zunehmen und großes Gedeihen haben, den Propheten und Aposteln im Amte folgend ergänzen, was an Christo, der Fülle des großen Geheimnisses Gottes, noch hinterstellig ist. Gehe fort, fürchte dich nicht und zweifle nicht; denn ich, dein Spiegel zum göttlichen Schauen, werde immer vor dir stehen.“

Die paradiesischen Gesetze [13]) bilden die Grundanschauung von dem verwilderten Mysticismus der Leade; für die Glieder des neuen Bundes, oder vielmehr Die welche in denselben eintre-

---

[12]) Leade, Gartenbrunnen S. 13 und 14.

[13]) Diese sind unter dem Titel „paradiesische Gesetze“ veröffentlicht. Davon unten.

ten wollen, müssen dieselben die Basis, auf welcher das geistige Werk fortzubauen ist, bilden. „Denn", sagt sie, „wie sich Christus unsichtbar im Paradies und sichtbar in dieser Welt befand und nach den Gesetzen des Paradieses einherging, so muß dasselbe dem Herrn vom Vater befohlene und eingebundene Gesetz von dir mit allem Fleisse beobachtet und gehalten werden, so daß nicht der kleinste Titel oder Buchstabe darin aufgehoben oder kraftlos gemacht werden kann" [14]).

Sie will auf gleiche Weise, wie Moses durch den Herrn, die nachfolgenden Gesetze erhalten haben.

Das erste Gebot.

Du sollst den rechten wahren Gott, der sich durch seine Jungfrau, die Weisheit, offenbart hat, bekennen und von ihm zeugen, daß er wirklich komme, die Natur wieder in ihr ewig ursprünglich und anfänglich gehabtes Wesen zu setzen, welches in Licht, Reinigkeit und Kraft besteht; du sollst keinen andern Gott als den Gott Jehovah in dir leben haben, dessen Arm allein dich erlöst und durch das innerliche Sterben und mystischen Tod als die vor Gott angenehme Versöhnung wieder in deine ursprüngliche erstgehabte Freiheit und Oberherrschaft gebracht und eingesetzt hat.

Das andere Gebot.

Du sollst dir in deinem Gemüthe keinen fremden Gott formen noch bilden, wenn's auch gleich nach einem himmlischen Gleichniß sein möchte. Die abtrünnigen gefallenen Essentien wollten sich selbst einen Gott machen, der ihnen selbst gleich, grob und elementarisch wäre, mit welchem der irdische Sinn fein vertraulich umgehen könne; denn mit Worten bekennt er zwar den unsichtbaren Schöpfer, den Glauben an seine Allmacht aber verläugnet er, weil er dem Gott der Vernunft nachhuret und sich vor der aufgehenden Sonne, die den Tag dieser aufgehenden Schöpfung regieret, bücket oder beuget. Denn die abtrünnigen Geister noch ebenso wie vor Alters in der menschlichen Natur rufen: auf und mache uns Götter, die vor uns hergehen, auf daß wir unsere sinnliche Augenweide haben und

---

[14]) Gartenbrunn, S. 14.

unseren Gott vor uns her gehen sehen, denn die unsichtbar wirkende Kraft verzieht zu uns herab zu kommen. Denn ob ihr Arm sich wohl ehmals entblößt und offenbaret, auch ein großes Heil und Erlösung gewirkt und geschafft hat, so wissen wir doch nun nicht, was diesem unbekannten Gott, der sich in einem solchen Cirkel eingeschlossen hält, widerfahren sei, daß wir nicht könnten zu ihm einbrechen. Darum spricht das ungläubige Israel, wir wollen uns einen Gott nach unserem eigenen Gleichniß für uns selbst erwählen. Diese hohe Abgötterei wird dir nun bei Strafe des Verlustes alles Segens der Weisheit hart verboten. Denn dein Gott will nicht leiden noch dulden, daß Jemand, den er in dieses neue Land eingesetzt hat, einen andern Gott ausser ihm habe, angesehen er ein eifriger Gott für seine Ehre ist, er auch will, daß man ihm allein vertrauen soll. — Der Glaube ohne Zweifel und die unerdichtete Liebe sind die Hauptsumme dieses Gebotes.

Das dritte Gebot.

Niemand soll sich erkühnen den allerheiligsten Namen Gottes in seinem Munde zu führen, der nicht mit seinem Herzen demselben einverleibt ist. Ach, zu was für einem falschen Deckmantel hat das alles-durch-gründende Auge der Weisheit diesen heiligen Namen aus eitler Gewohnheit machen und von manchen todten verdorbenen Geistern mißbrauchen sehen, die ihn als einen Mantel umgehangen, ihre Zaubereien und geistlichen Beschwerungen darunter zu verbergen! Von den freien unbändigen Weltgeistern ist Dieses wohl noch eher zu dulden, oder nicht so übel zu nehmen, als von den bürgerlich oder vernunft- und buchstäblich Gerechten; lerne von mir, welch für eine hohe Kraft dieser Name in sich habe und führe, wenn er nicht nach eitler Gewohnheit, sondern zu einem rechten guten Ende geführt wird, wie du Solches nach diesen meinen folgenden Anleitungen zu thun befehligt wirst.

Vor allen Dingen laß dein wieder in seinen vorigen Stand gesetztes natürliches Wesen, das nunmehr ein neuer Gläubiger worden, taufen und ganz und gar in diesen Namen eingetaucht werden, angesehen er der goldene Brunnen ist, darin der heilige Geist seinen feurigen Strom eröffnet, uns auch diesen köstlichen

Namen in uns zu trinken ermahnen und einladen lässt, mit Bezeugung, daß alles Andere umsonst sei. Kein Ungläubiger aber ist dieser Feuertaufe fähig, denn auf das Glauben muß dieses heilige Siegel erfolgen. — Die andere Regel ist, daß du dich diesen heiligen Namen, ihn würdig zu empfangen und zu gebrauchen oder zu führen, dergestalt und so gar überströmen lassen musst, daß du dich in solchem selbst verlierst, so daß Nichts denn allein dieser heilige flammende Name in dir möge gefunden werden, als welcher alle und jede der Seelen-Eigenschaften und Gestalten reinigt und sie allesammt wirklich wieder zu einer Gott-gleichen Harmonie vereinigt. So wirst du erkennen, was die wesentliche Kraftwirkung dieses Namens sei, nachdem derselbe nicht allein inwendig in dir, sondern auch von äussen an deiner Stirn geschrieben und du also ganz über und über mit demselben bekleidet bist. Dieses ist nichts Anderes als die wirkliche Aufrichtung und Bestätigung des neuen Bundes und die thätige Erfüllung dieser Verheissung: ich will dein Gott sein und du sollst mein Volk sein, wodurch ein inniges Vereinigen oder festes Verbinden oder Ankleben des Einen mit und an dem Anderen angedeutet wird. So ist nicht nöthig zu Denen, welche herzukommen, zu sagen: erkennet den Herrn; denn sein Name nun Einer und Alles in ihnen geworden ist, daß er sich selbst für den Jehovah in ihnen erkennt und in einer wieder in ihren erst-gehabten Stand und Wesen gebrachten, geeinfältigten Natur, wie vor Alters geschehen, sein Wesen und Wirken hat.

Das vierte Gebot.

Weil Niemand, als die so gestorben und todt sind, seine wirkenden Seelen-Eigenschaften und Gestalten einhemmen und zur Ruhe bringen kann, so geht dieses Gebot nur die Kinder der Auferstehung an, die sich allem sorgfältigen Marthadienste gänzlich entschlagen und mit Maria allein zu den Füßen Jesu gesetzt haben. Denn hier muß eine Ruhe im Paradiese sein, so gar, daß von Allem, was auch nur nach der sechstägigen Arbeit riechen mag, ein Aufhören und Ausgehen geschehen muß. Ich sage, daß wir von allen sündlichen Wirkungen sowohl im

Gemüthe als im Leibe aufhören und ruhen müssen, und nicht thun dürfen was uns gefällt, noch unsere eigenen Worte reden. Dies ist der rechte wahre inwendige Sabbath, der uns, unserem Gott zu Ehren, zu heiligen befohlen ist. Es ist aber noch eine andere Ruhe, welche sich noch weiter als diese erstreckt; worin müssen wir denn weiter ruhen?

Der erste Umstand ist der, daß wir von der wirkenden Eigenschaft der Vernunft gänzlich feiern oder ruhen und deren Bewegung allerdings hemmen müssen. Allhie in dieser neuen paradiesischen Welt hat man ihrer nicht nöthig, denn sie ist den Kindern der Auferstehung die verbotene Frucht, als die mit Jesu und den heiligen Engeln ein Leben führen müssen, welches ein göttlich-magisch Leben, das gänzlich vom Geheimniß des Glaubens dependirt und auf's genaueste mit solchem verbunden ist. — Der andere Umstand oder Hauptpunkt ist, daß nicht allein dein ewiger Geist und Gemüthe von Arbeit und Gewerben ruhen und feiern soll, sondern auch dein äusserer Geist, in welchem die wirkenden Essentien (Sinnen) leben, die (wie ein schnell umlaufend Rad, das nimmer still steht) gern in immerwährendem Triebe und Bewegung sein oder ihr Gewerb und Handel treiben wollten. Diese sind Sohn, Tochter, Knechte, Mägde, das Vieh innerhalb der Thore des äusseren Menschen, denen zu arbeiten verboten wird, nachdem sie die Zeit ihrer Arbeit in den wirkenden Eigenschaften der sechs Tage vollendet und diesen heiligen Sabbath nunmehr angetreten haben, an welchem Nichts erkannt und geliebt werden muß denn allein ein solch Leben, das seine einige Lust und Freude hat den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen zu lieben. Denn kein ander Werk zur Erlangung aller deiner Nothdurft von dir gefordert wird, als nur das, daß du fest glaubst, dein ganzes Vertrauen auf seine Allmacht setzest und dich auf ihn verlässest. Du hast auch nicht Eins nöthig, aus der Hütte und Tabernakel, welchen der Herr in dir aufgerichtet, irgendwohin nach Nothdurft und Vorrath auszugehen; angesehen solche dir von selbst in deine Hütte herunterregnen wird, wenn du nur in dieser heiligen Glaubensruhe und festem Vertrauen auf Gott beständig beharren wirst.

Das fünfte Gebot.

Allhie wird erfordert, daß du Gott deinen ewigen Vater und die Weisheit, deine wahre natürliche Mutter, ehren sollst, die dich gezeuget und geboren. — Hier werden die Gedanken einwenden, wie und wodurch mag ich Gott meinen Vater und dich Weisheit, meine Mutter, wie dein erstgeborener Sohn (der, als er noch in dieser Welt mein Muster und Vorbild war, in seinem paradiesischen Leibe) gethan, preisen? Darauf ist zu antworten, daß du nunmehr deinen Jesum (der seinen Vater in seinem hohen heiligen Berufe, von seiner Geburtsstunde an bis zu seiner Himmelfahrt, nur gleichsam durch einen einigen immerwährenden lauterlichen Verherrlichungs-Act, oder durch all' sein Thun und Lassen verehrt hat; indem er das Gesetz der Weisheit seiner Mutter, aus deren ewigen und jungfräulichen Natur er seinen Ursprung und Wesen hatte, beständig hielt) stets in deinem Gemüths-Auge haben und betrachten, auch wissen musst, daß, gleichwie du deine Geburt aus mir gehabt, du also auch in ebenderselben Linie ihm immer gleich laufen musst; nachdem du den Geburts-Tod in der Gleichförmigkeit Desjenigen, der vor dir war, durchgegangen bist, musst du Demselben auch in Heiligung dieses großen Namens nachfolgen, welcher geheim und sehr Wenigen bekannt ist, und zwar nach folgenden Regeln:

1. Nachdem du mit deinem Jesu des heiligen Berufs- und Priester-Ordens (das ist ein vollkommen abgesondertes Leben) mit theilhaftig geworden und du einmal darin an- und aufgenommen bist, liegt dir auch ob, zu betrachten, was deines Amtes ist. Da du dich eben hierdurch unter das **Gelübde eines Nazareischen Lebens** gegeben, aus welchem du nicht wieder austreten darfst, weil das heilige Oel auf deinem Haupte ist und dieser Cirkel-Schluß rund um dein Herz geht; du darfst dich nicht mehr verunreinigen, weder um einen todten Vater und Mutter, Sohn oder Tochter, damit du nicht den Namen und das Heiligthum deines Gottes verunehrest, welcher in und durch das ganze königliche Priesterthum geheiligt sein will; weil die Krone des heiligen Salb-Oels davon ausgepresst wird, das Gott in der Höhe die Ehre und Glorie gibt. — 2. Als ein

Seher, der in das hinter dem Vorhange des schädlichen sinnlichen Lebens Verborgene sieht, musst du dich befleissigen im prophetischen Geiste zu ruhen und zu leben, damit du alle Dinge nach der Erkenntniß thun, beurtheilen und entscheiden mögest, in welcher sie dir vermittelst des Oeles scharf einzusehen gegeben worden, das da macht, daß das Auge ganz Licht ist und Alles sehen kann, was in derjenigen Region und Reiche vorgehet, in welchem der Vater und die Weisheit, als der Brunnen des Lichtes, in vereinigter Macht mit einander regieren. Zu diesen musst du dich genau halten und der Weisheit Oraculum (oder den aus ihrem Munde ausgehenden Willens-Ausspruch), so im inwendigsten Grunde deines Herzens aufgerichtet und befestigt ist, allezeit zu Rath fragen. Denn du kannst die Ehre deines Gottes nicht mehr verkleinern, als wenn du dem Geiste der Propheceiung den Gehorsam entziehest, welcher, als das wahre Kennzeichen allezeit in und über den heiligen Priestern wirklich ruhen wird, die dem Heiligen zu nahen oder am nächsten zu sein berufen sind und durch solche Gaben und Kräfte von Anderen unterschieden und erkannt werden müssen, wodurch sie fähig werden den Brunnquell und Geber dieser geistigen Hoheit und Vortrefflichkeit zu verherrlichen. — 3. Wenn du die Herrschaft und Macht empfangen hast, alle Dinge, wie Christus gethan, zu deinem Fußschemel, unter deine Füße zu legen und dir unterthan zu machen, so wird es der Weisheit wohlgefallen, dir und Anderen, welche sich ihrer Züchtigung unterwerfen, ein **Reich** zu geben, zumal deiner paradiesischen Wohnung eine freie Oberherrschaft gehört und rechtlich zukommt. Alle welche dahin kommen, werden in solcher Majestät erscheinen, die mit dem Glanze ihres Auges alle die Geister verzehren wird, welche sich Gottes Wiederkehr in die Natur mit seiner mächtigen freien Oberherrschaft widersetzen.

Das sechste Gebot.

Wenn im alten Bunde gesagt wird, du sollst nicht tödten, so wird hier gefordert, daß du ein Selbstmörder werden sollst, dich selbst mortifiziren und dasjenige Leben enthaupten, welches dir deinen Namen und deine Stätte im neuen Jerusalem abschneiden würde. Willst du sagen, daß solch Ent-

haupten bereits geschehen, so antworte ch dir, daß es zwar wahr und du nun in ein solch Leben erweckt bist, das dem Tode nicht mehr heimfallen kann, sintemal keine Verdammniß an Denen ist die in Christo auferstanden sind; doch musst du daneben Dieses wissen, daß noch ein sterblicher Sinn in dir ist, der sich von lang her mit eingedrungen und noch nicht abgelegt ist. Wie nun dieser durch den ersten adamitischen Menschen auferweckt wurde, so muß er durch den anderen Adam in dir wieder ausgetilgt werden, wenn du dazu zu kommen gedenkst, von keinem Fluche mehr zu wissen. Dieser Fluch drang wirklich ein, sobald die Fenster der irdischen Sinne eröffnet wurden. Adam gerieth in den Streit der vier Elemente; es war nicht nöthig ihm zu sagen, daß er nackend und dergleichen sei; der Geist, der ihm Solches lehrte, war in seinem verderbten Sinne selbst offenbar. — Willst du aber weiter fragen, wie ist es möglich, daß ich diesen erwachten Sinn so ganz und gar austilgen kann, ehe das Sterbliche vom unsterblichen Leben dermaßen verschlungen worden, daß man gar nicht mehr nöthig hat diese Welt zu gebrauchen; so antworte ich: ja wohl, das ist eben Das und Mehr nicht als was über sie beschlossen ist, Babylon soll und muß fallen. Wende Alles an, ihren Fall in dir selbst zu sehen; fürchte dich nicht, als ob es mit deiner Selbstheit Beurlaubung oder Ausmusterung um dich gar gethan wäre. Nein. Denn es ist das aus dem Paradiese verordnete Gesetz, dadurch allem Streit in dir ein Ende gemacht werden, und du an diesem heiligen Orte nichts Anderes als das Leben einer unbetrübten Stille und Friedens geniessen mögest, in welchem ein Aufhören oder Feiern von aller Beweglichkeit und wirkenden Essentien erfordert wird. Denn wo diese Essentien nicht eingehemmt würden und zum Stillstand kämen, sollten sie dich in steter Unmuß und Arbeit halten, und also die magische Eigenschaft zerstören, welche durch das allsehende Auge der Ewigkeit wirkt und dem sinnlichen Theile auch nicht das Geringste beizutragen verstattet, weil sie sich an und für sich allein genug zu sein erkennet, dich in paradiesischer Kraft wieder hervorblühen zu machen. Halte dich nur ganz leidender Weise, wie ein Saamkörnlein zu thun pflegt, damit

du durch die Zusammenkunft der himmlischen Kräfte und Gestirne als ein schöner weisser und heller Lilienleib hervorsprossen mögest, dessen Schöne keine Creatur Etwas zusetzen kann. Alle Gefahr liegt für dich darin, wenn du sehen wirst, daß Nichts für deine sichtbaren Augen, davon du leben möchtest, vorhanden ist, sondern Alles von Zeit zu Zeit durch die kräftig wirkende Macht des weissen Steines [15]), der zu dem Ende gegeben ist, daß er allen Mangel und jede Nothdurft erfüllen solle, immer auf's neue erlangt werden müsse. Darum siehe wohl zu, daß du ihm nicht mißtrauest, oder gar verläugnest; denn hierin lag die Uebertretung des auserwählten Geschlechtes, welches Jehovah durch seine Wunderthaten gern überzeugt haben wollte, daß sie keinen anderen Brunnen ihres Segens haben sollten. Er hat sie durch das rothe Meer geführt, damit sie an seiner Allmacht nicht zweifeln sollten, er hat die unfruchtbare Wüste zu einem fruchtbaren Libanon gemacht; allein die verderbliche Fluth der Sinnen verderbte sie mit einem solchen Zweifel und Mißtrauen, daß Das, was ihnen ein Paradies sein sollte, in eine heulende Wüste als den rechten Lohn des Unglaubens verwandelt wurde. — So nimm dieses Gebot und diesen Befehl an: lebe allein von der Kraft des schaffenden oder gebärenden Wortes, das, weil es die rechte vermehrende Kraft ist, alle Stunden frisch Brod verschafft und darreicht; bewahre sie wohl und hüte dich, daß du sie ja zu keiner Zeit mehr ausgehen und erlöschen lassest; zumal das kostbare Juwel und Kleinod, der allwirkende Stein darin liegt, welcher allein den Berg Paran von seiner Stelle rücken und versetzen kann.

Das siebente Gebot.

Du sollst das Eheband und den Bund nicht brechen, mit welchem du dem Herrn, der dein Mann, verbunden und dem du durch den ewigen Geist verlobt bist. Es ist ein hoher Bruch, den Bund der Liebe brechen, der auf unwandelbare Verheissungen, sowohl an Gottes des Vaters als auch deiner Seite aufgerichtet ist. Weil diese königliche Vermählung mit Bewilligung des ewigen Vaters und der Weisheit, deiner Mutter, be-

---

[15]) Gartenbrunn, S. 15.

stimmt und geschlossen ist, so bist du standhaft zu sein verpflichtet und darfst keinem anderen Buhlen nachsehen, geschweige dich in ein Gespräch einlassen, dadurch das keusche Ehebett befleckt und ein Ehebruch begangen würde, der in folgenden Stücken bestehet: 1. In der Lust des Auges. Diese Lust versucht es deinem treuen, wahren und königlichen Ehegemahl dein Herz zu entwenden. 2. Darin, daß du auch mit den Ohren einen Bund machst. Denn alle Lockungen und Versuchungen zu Sünde kommen durch die Sinne, wie bei Adam und Eva auch geschehen. Sie wurden durch das Gesicht ihres Auges gefangen und durch das Gehör ihres Ohres verstrickt, bis sie endlich in die Empfindung des ewigen Todes geriethen und das goldene Band der Vereinigung entzwei-rissen, wodurch der Fall aus dem Paradiese in die Welt verursacht wurde. Das war der erbärmliche Effect oder üble Auswirkung der zwei ehebrecherischen Sinne, des Auges und Ohres. Höre nach keiner anderen Stimme denn nach der, welche dein Jesus durch mich zu dir reden wird. Der Herr kann nicht ertragen, daß du dich mit einem anderen Geiste unterreden sollst. Die listige Schlange lauert, wie sie das Band dieser vorhabenden ehelichen Vermählung zerreissen möchte. Warum willst du dir und uns zu essen verwehren, und allein auf Das warten, was dir der Geist des Glaubens von oben her zubringen muß; dieser ist doch nicht allezeit gegenwärtig, um ihn, je nach Noth und Gelegenheit, hin und wieder um Bottschaft auszuschicken? Ich aber, dein alter Freund und Buhler, versichere dich, dir immer zu Gebote zu stehen.

Auf diese Weise wirst du geübt werden in der Standhaftigkeit der Treue und des Glaubens; ich möchte dich gern dergestalt mit mir verbunden haben, daß du nach diesem Geist der Vernunft nicht mehr hören mögest, der dir auf solche Weise zu schmeicheln und dich von mir abzuziehen sucht, da ich dir doch durch meine Wahrheit kräftige Verheissung gethan, dich nie zu verlassen oder von dir zu scheiden, sofern du nur deine Jungfrauschaft bewahrest und dich durch die fein-gedrehten Seile nicht von mir abziehen lässest. Denn dein Jesus kann nicht leiden, daß ein anderer Liebhaber in deinem Herzen sitze; und wenn

er zu einer Zeit einen fremden darin finden sollte, wird er es sehr übel empfinden und denselben auf eine gar unsanfte Weise von dir nehmen. Ob sie schon vorgeben möchten, daß sie des Bräutigams Freunde und nicht wider ihn, auch in einem mehr geistlichen Habit und Ansehen kämen, ja auch gar mit einem paradiesischen Geruch parfümirt wären: so musst du diesen Sinn ebensowohl, als für Anderen, für ihnen verstopfen, da es nichts Unmögliches ist, auch mit seraphinischen Engeln einen Ehebruch zu begehen, dafern du eine mehrere Lust und Begierde zu ihnen als zu deinem Jesu in dir erwecken solltest. Hüte dich also und bewahre deine Imagination mit Fleiß, daß du dergestalt in keinen Geist, er sei auch so hoch gradirt als er immer wolle, eingehest, indem du etwa gegen Die, so geistlich sind, dich freimüthiger und kecker erzeigen zu dürfen gedenken möchtest, angesehen darin mehr Gefahr ist, als in denen Gegenwürfen, deren Habit oder Schmuck mehr sichtbar, grob und irdisch ist. Es ist dir zwar solche Freimüthigkeit gegen sie zu gebrauchen erlaubt, aber nichtsdestoweniger gut, daß du sie wohl beschränkst, damit du nicht betrogen werdest und dein jungfräulich Haupt entehren oder schänden lässest. Deshalb bewahre dich vor Allem als einen unbefleckten Spiegel, so wirst du die reine und keusche Braut des Lammes werden und des hochzeitlichen Bettes geniessen. — Es dünkt mich, ich merke die Frage in dir aufsteigen: wie lange soll es noch anstehen, ehe die Hochzeit öffentlich gehalten werden mag? Denn ich stehe in Zweifel und Ungewißheit und weiß nicht, wie lange mich mein Jesus, meine Treue zu erforschen, im Paradiese prüfen wolle, da ich doch einer verlobten Liebhaberin oder Braut gleich gern den eigentlichen Tag und Stunde wissen wollte, damit ich mich gänzlich bereiten könne, meinem Geliebten entgegenzugehen, daß ich bei seinem Rufe nicht unbereitet erfunden werde. Dieses ist zwar eine erlaubte, aber was den eigentlichen Tag und die Stunde betrifft, nicht zu beantwortende Frage. Hast du nicht gelesen, daß der Vater Zeit und Stunde seiner eigenen Macht vorbehalten? —

Das achte Gebot.

Wie ehmals gesagt wurde, du sollst nicht stehlen; so wird dieses Gebot als das Gesetz des Paradieses bestätigt und von

dir gefordert, daß du dieser Regel nachleben sollst; und zwar erstlich, wie sie ihr Absehen auf deinen Gott und zum andern auch auf deine nachbarlichen Beiwohner in der äussern Welt hat, da du sichtbarlich wohnest. Denn wo ein besonderes Eigenthum ist, da kann auch vermittelst einer Räuberei oder eines Diebstahls eine Gewalt darauf geschehen. Darum merke, daß sich der himmlische Vater Dasjenige eigenthümlich zueigne, welches er keinem Andern geben, viel weniger aber, daß es ihm abgeraubt oder gestohlen werde, verstatten will. Hier wirst du fragen, was ist das? Antwort: es ist seine Gottheit, deren sich Niemand anzumaßen befugt ist. Denn darin steht die freie unumschränkte Oberherrschaft, auch majestätische Hoheit und Ehre. Deßhalb sei gewarnt, dich vor diesem hohen Diebstahl und Ehrenberaubung deines Gottes zu hüten, und vergieb, oder eigentlicher zu sagen, stiehl solche Ehre diesem heiligen Wesen nicht ab. Du wirst antworten, das sei ewig fern von mir, daß ich dem Allerhöchsten seine Ehre rauben sollte; allein ich will dir eine sehr subtile und verborgene Betrugsart entdecken, der sich der erste Adam schuldig gemacht, und zwar auf folgende Weise, daß er sie all seinen Nachkommen angeerbt hat, welcher durch solche erste That seines Ungehorsams Gott, seinem Schöpfer, die Herrlichkeit seiner absolut freien Oberherrschaft mit List abstahl, sich auch die Gottheit anmaßen wollte, indem er eigenmächtig in ein zertheiltes Wesen ausging, damit er in einer Eigenschaft der Selbheit weise sein möchte: welche Selbheit den sündlichen Hochmuth und Vermessenheit erweckte, die nun zu diesen betrübten Effecten und Früchten erwachsen, welche bis auf den heutigen Tag durch den ganzen allgemeinen Weltkreis der gefallenen Geister zu Genüge bekannt sind. Denn Adam beging diesen hohen Diebstahl im Paradiese und stahl sich da in der vertheilten Eigenschaft mit Gott ab, mit welchem er sich doch in einem unauflöslichen Bande der Einigkeit oder Vereinigung gehalten haben sollte, wodurch er seine göttliche Macht und Würde verlor, die ihm eigenthümlich sollte zugeeignet worden sein, wofern er sich nicht selbst abgebrochen und von den ewigen Essentien Gottes, als dem Abgrunde und Ursprung seines Wesens, ausgegangen wäre, aus welchem er doch erzeugt war, daß er ein mächtiger

Potentat, König und Hierarch in der englischen und paradiesischen Welt sein sollte, welche er, jedoch unter Gottes Oberregierung, ohne alles Widersprechen oder Einreden eines Anderen, als ein Gott hätte regieren und herrschen sollen, inmaßen er auch wirklich that, bis er solche Herrschaft aus Fahrlässigkeit und Zagheit verlor.

Hier wirst du in deinem Herzen sagen: wie mag ich aber diese Ehre, Lob und Preis wieder zurück in's Paradies bringen, oder Gott wieder erstatten, denn ich nicht tausend Millionen Welten nehmen und als Einer, der meinem Gott solche geraubt hätte, angesehen sein wollte? zumal ich nun o Mutter in deinem Spiegel sehe, was für böse Consequenzen daraus zu erwachsen pflegen. Wohlan, ist es dein Ernst, so sammle alle deine Essentien ein, in welchen diejenigen wirklichen Kräfte und Vermögen stehen, die deinem Gott zuständig sind, zu welchem du mit denselben in einem unzertheilten oder einmüthigen Geiste wiederkehren musst, und wirke nach der in dir mächtig wirkenden Kraft, welche auf eine göttliche Weise durch alle deine Seelen-Eigenschaften wirken will, bis du alle diejenigen verlorenen Güter wieder erobert hast, welche die listige Schlange, mit dem hurerischen Geiste dieser Welt vereinigt, deinem Gott in dir leichtfertig abbetrogen hat. Denn jetzt ist die Weisheit erschienen, Anweisung zu thun und einen Unterricht zu geben, wie Alles wieder vereinigt werden solle, so daß du von den Einwohnern der äussern Welt auch nicht einen ihrer bittern ungeschmackten Bissen nehmen darfst, weil in allen diesen das heimlich verborgene Gift jenes argen Baumes noch bis auf den heutigen Tag verborgen liegt, von welchem das sämmtliche Geschlecht der Geister noch allezeit zu essen pflegt, als wenn ihnen Solches zu thun erlaubt wäre, ja gar eine unvermeidliche Nothwendigkeit und eine Ordnung des Allerhöchsten daraus machen. — Zu diesen Schätzen kann man nicht anders denn durch den Schlüssel des Glaubens gelangen, welcher Alles als eine mächtige Kraft nach seinem Belieben zu thun vermag. Denn dieser Geist ist allein Gottes geheimer und vertrauter Freund, der Alles bei ihm thun und ausrichten kann.

Das neunte Gebot.

Hier wird verboten, kein falsch Zeugniß wider deinen Nächsten zu geben. Du wirst fragen, wer ist denn mein Nächster? Wie, kennst du ihn noch nicht, da du doch schon so lange Zeit in der paradiesischen Erde ein Einwohner gewesen bist? Es ist ebenderselbe treue Samariter, welcher das Oel, das die verlorenen Kräfte wiederzubringen vermag, zu deiner Wiedergenesung in deine Wunden eingegossen, welcher dir alle deine Sorge ab- und auf sich genommen und deinen Schaden zu heilen sich unterwunden hat, da er dich auf den Tod verwundet liegen sah. Als er dich in Gefahr dein ewiges Leben zu verlieren sah, ließ er sich vom ewigen Vater unverzüglich aussenden, dich aus den Händen dieser Räuber zu entreissen. Da magst du sehen, wer der rechte, wahre und würdige Nächste sei, welchem und für, nicht wider welchen du zeugen sollst, und das Zeugniß der Wahrheit vom Geiste der in dir wohnenden Weisheit Gottes beständig in deinem Herzen haben, denn solcher allein der rechte und wahre Prophet und Zeuge für Jesum in dir ist. Es gibt auch andere sich widerrechtlich eindringende Geister, die als falsche Zeugen gern auftreten wollen; laß dich in ihrem aufwiegelnden Rathe nicht finden, da sie den Gerechten wieder zum Tode verurtheilen und das Leben von neuem kreuzigen würden, welches aus dem Leibe der Weisheit Gottes aufgegangen ist, daß es der gesalbte Nazaräer sein solle, wider den aus deiner eigenen Nation und Volke falsche Propheten aufstehen werden, wo es möglich meinen auserlesenen köstlichen Saamen zu verführen, der nun zum himmlischen Gleichniß formirt ist. Aber sei getrost, ich bin gekommen, dir von meinem himmlischen Globo und Spiegel Licht zu geben, an welchem du alle falsche sich in andere Gestalten verstellende Geister erkennen mögest, die ihren alten Tand und falsche Lehren anstatt meiner reinen, unvermischten und lauteren Lehre listig einzugeifern trachten, welche ich in die reinen und von geläutertem Golde zubereiteten Gefäße (also auch in dich) einzuflößen nimmer ermangeln werde, damit du dadurch ganz und gar regiert werden, auch ein mächtig brennend Oel in dir empfinden mögest, kraft dessen dein Geist der unfehlbaren Prophezeiung empfänglich werden wird. Diese wird dir das wahre Zeug-

niß der göttlichen Weisheit in ihrem erstgeborenen Sohne Jesus zur Steuer geben, von welchem jetzund, als von dem Vollender und Erfüller alles Dessen, was noch zu thun und zu erfüllen hinterstellig ist, gezeugt werden muß, und der zwar nicht als ein bloses Zeugniß, nur allein in deiner Erde zu prophezeien kommen und sich offenbaren will, zumal solche Bezeugung viel zu kurz sein wollte vor der Herniederkunft des neuen Jerusalems, in welchem du warten und harren musst, bist du ganz über und über vom heiligen Geiste vergestaltet bist, welcher dann der wahre und unläugbare Zeuge sein und nicht nöthig haben wird, daß Johannes der Täufer durch eine rufende Stimme vor ihm hergehe und verkündige, daß dieser Jesus der wahrhaftige Sohn Gottes ist; sondern es wird ein größeres als menschliches Zeugniß erfordert; weil Gott dieses viel zu schwach erkannt, hat er einen herrlicheren augenscheinlicheren Beweis verordnet, welcher die ungläubige Welt zur Genüge überzeugen wird, daß Jesus auferstanden sei und einigen gewissen Zeugen wirklich erscheine, auf welche das Loos gefallen ist, die er zuvor erkannt hat, die auch in ihrem Alter und Zeit, bei Offenbarung dieses von Aufgang hervorkommenden, herrlichen und köstlichen Steines und Krone der Glorie zeigen sollen, was für Personen sie in und durch empfindliche Berührung und Ansichtwerdung oder Beschauung derselben sein werden, angesehen sie durch solchen ganz rein, weiß und mächtig, eben wie ihr Jesus gemacht sein sollen. — Ferner sollst du auch Das wissen, daß sich dieses Gebot auch noch weiter als auf deinen Jesus in dir erstrecke. Dabei muß es allein nicht bleiben, du musst ihn auch allenthalben, wo er leibhaftig wohnt, als einen Ehegenossen und Nächsten erkennen und mit eben solcher Liebe, Sorgfalt und Angelegenheit als für dich selbst sorgen, ihm auch, da dir es Gott gibt, in allen seinen Nöthen zu Hülfe kommen und seine Nothdurft ersetzen.

Das zehnte Gebot.

Dieses ist das große vollkommene und letzte Gebot, das noch mit den Gesetzen des alten Testaments übereinkommt, die nimmer gebrochen, sondern erfüllt werden müssen und zwar nach dem Originalmuster und Exemplar, das dem ersten Menschen gegeben ward, und jetzt von neuem auferweckt werden soll,

damit es ganz erfüllt werden soll, nach den Worten Jesu Matth. 5, 17—18. Es wird aller Geiz und alle an dich ziehenden Begierden nach Dem verboten, was eines Anderen Besitz und Eigenthum ist, da Solches aus einem argen, bösen Auge herrührt, das ausgerissen werden muß, weil es nimmer gesättigt werden kann, und das zu beneiden und zu begehren pflegt was seines Nächsten ist [16]). Es ist eine dreifache Nachbarschaft zu verstehen, die an das verständliche Gemüth angrenzt. Die erste ist der Weisheit Wurzel oder Leibesfrucht und Sohn, Jesus, der Erstgeborene aller neuen Creaturen, welcher leibhaftig in dir selbst gegenwärtig ist. Zum Zweiten ist derselbe dein Nächster, wie er in einem Anderen ebensowohl als in dir Fleisch und Blut angenommen zu haben betrachtet werden muß. Der dritte ist dein auswendiger Mensch, welcher dir (wie die listigen Gibeoniten dem Israel thaten) anhängt und anklebt, auch jederzeit gern mit dem inwendigen Menschen vereinigt und nie von ihm geschieden sein wollte. Dieser letzte Nächste gleicht dem Esau, der sich um des Rechtes seiner Erstgeburt willen einzudringen trachtete, aber verworfen ist und durch sein Schwert leben und dessen sich nähren muß, welches ihm seinen Segen, der in der Fettigkeit der Dinge und Wesen dieses äussern Principii oder Reichs besteht, geben und zu Wege bringen soll, wozu ihm sein Segen Recht und Anspruch gab; und weil ihm nun darin (verstehe im äussern Principio) keine Grenzen bestimmt sind, so hat er keinen Antheil an Jacob's Erbe, welches einer ganz anderen Natur und Eigenschaft, dem das Reich und die Herrschaft über Alles zuerkannt worden, in und durch Beiwohnung bei dem Schilo Gottes, welcher dein rechter und wahrer Nächster ist [17]).

---

[16]) Leade, Gesetze des Paradieses, S. 112.

[17]) Leade's System huldigt auch den Tendenzen der Rosenkreuzer. Hermann Fictuld, Probierstein chymischer Schriften, recommandirt in der 1. Ausgabe 1740 die Schriften der Leade „nicht nur zum Lesen, sondern auch darnach zu handeln", und führt in der 2. Ausgabe derselben Schrift 1753 an: »Leona Constantia oder Johanne Leade ist eine hochweise fromme und gottselige Seele gewesen, eine Frau die einen durchdringenden Geist besessen hat. Wir empfehlen ihre Schriften den Liebhabern der theosophischen und alchymistischen Weisheit, sie sehr hoch zu halten."

1. Was Das betrifft, was dein Jesus in dir hat und besitzt, so hast du Solches nicht nöthig zu begehren, da du schon in eigenthümlichem Besitz mit ihm stehest. Denn wie Alles was des Vaters und mein, zugleich auch sein ist, so ist auch Alles was sein ist, dein, daß ihr in gemeinschaftlichem Genusse stehet. Dieses sollst du, wenn du die Zehnzahl erreicht haben wirst, besser verstehn. — 2. Deine schuldige Pflicht besteht nun darin, daß du dein Auge nicht auf Dasjenige sehen lassen sollst, was in Ansehung der wirklich im Besitz habenden ewigen Güter eines Anderen gebührender Antheil ist, sintemal etwa Einer vor dem Anderen zu seinem Erbe kommen mag, nach dem Geiste, welcher als ein freier Agent zur Vermehrung der geistlichen Substanz und Wesens wirkt. Solches mag entweder früher oder später geschehen, nachdem der Geist mehr oder weniger Fleiß und Mühe in seinem Wirken anwendet, wie er auch nach dem Grund und der Natur des Erdreichs unterschiedentlich zu wirken pflegt. Wenn du demnach siehst, daß dein geistlicher Nächster in Kräften, Gaben der Propheceiung, Erkenntniß, Verstand der tiefsten Geheimnisse zunehme, auch in stattlicherer Wohnung denn du lebe und sich darin des jungfräulichen Weibes seiner Jugend [18]) freute, daneben Knechte und Mägde zu Gebot stehen hätte, und zu dem Einen sagen könnte, komm her, und zu dem Andern, gehe hin: so darf dich doch solches Alles nicht bewegen eine Begierde oder ein Verlangen darnach zu haben. Nein, wirst du sagen, all diese hohen Vorzüge und Freiheiten an meinem Nächsten zu sehen und doch solche Gaben und Reichthümer nicht verlangen zu dürfen, das ist zu hart. Ich verbiete Niemandem nach solchen Gütern zu streben; jedoch daß es aus dem eigenen Brunnen der darnach Trachtenden komme und sich aus ihren eigenen Tiefen und Gründen öffne, nach der Natur des Grundes und Bodens in welchen sie gepflanzt ist. In solchem müsst ihr tief graben, bis ihr den köstlichen Stein und euere Namen auf demselben finden werdet. Denn so ist es verordnet, daß Alle die mir angehören, ihr eigen

---

[18]) Maleachi 2, 15. Es wird hier unter dem Weibe der Jugend die „Weisheit“ verstanden.

Lebens-Capital oder Talent anwenden oder gebrauchen, Jeder seine eigene Krone tragen und ausser sich Nichts begehren soll, weil ich jedem meiner Kinder ein volles Einkommen gegeben habe und Alles austheilen werde, wie es mir gut scheint. Auch bin ich keiner Creatur Rechenschaft schuldig, sondern ertheile meine Gunst Denen, welche am meisten Mühe und Fleiß anwenden. Diese welche ihre Herzen und Gemüther zu mir neigen und sich durch Halten der Gebote mit mir verbinden, werden Solches nie zu bereuen Ursache haben, zumal ich solche Gesetze ohne Mosaische Decke darlege, daß du den guten Willen sehen mögest, den ich zu allen Solchen trage, die meinen Namen dergestalt lieben und erkennen, daß sie sich in reiner Nazaräerschaft zu dem Werke absondern, welches ich für euch verordnet habe. — 3. Ich muß dich in Ansehung desjenigen Nächsten in der Ausgeburt zu warnen nicht vergessen, damit du nicht Das begehrst, was ihm in diesem äussern Principio von Rechts wegen zukommt, woselbst er auch eine große Herrschaft über Alles hat, was die sichtbare Erde hervorbringt. Denn hier in dieser Welt ist gleichfalls ein zeitlich Reich, das in Reichthümern, Ehre und Majestät und in Herrschaft über ihre Nebencreatur besteht, von denen ich dich frei mache [19]). — —

Die philadelphische Societät musste verschiedene Stationen ihrer Entwicklung durchlaufen. Bald war es die englische Kirche, welche sie verfolgte; bald waren es einzelne Personen, welche den Gliedern derselben alle möglichen Sünden und Lästerungen vorwarfen. Nicht nur Cromwell hatte behufs Untersuchung der von der Societät ausgebreiteten Lehre eine besondere Commission eingesetzt; auch ein gewisser Geistlicher Christoph Fowler hatte es versucht, mit allen möglichen Lästerungen in Betreff der Lehre und Sitte die Societät zu beschuldigen [20]). Von der

---

[19]) Leade, Gesetze des Paradieses, S. 113—145.

[20]) Jaeger l. c., p. 39: »Inter acerrimos hostes eminebat Christophorus Fowler, ecclesiastes, Readingensis, qui anno 1655 aggressus est Pordagium scripto publico, quod nominavit daemonium meridianum, demonstraturus doctrinam Pordagii scatere blasphemiis antichristianis, diabolismis contra scripturam pugnantibus, impuritatibus bonos mores evertentibus.«

Fortbildung der Societät in den ersten Jahren ihres Entstehens sind nur sparsame Quellen aufbewahrt; es bedurfte daher sorgfältigster Nachforschung und eingehender Prüfung, um das Dunkel dieser Anfänge einigermaßen zu beleuchten. Leade hatte sich einem Kreise gleichgesinnter Freunde angeschlossen. Johann Pordage, Thomas Bromley, Eduard Hoocker, Sabberton waren die hervorragendsten derselben. Ersterer hatte der Leade sein Haus zur Disposition gestellt, in welchem sie bis zum Tode des Eigenthümers eine gastliche Herberge fand. Hatte die Zahl der Glieder der Societät Anfangs die Höhe von hundert erreicht, so trat mit dem Tode von Pordage eine Zerstreuung und fast völlige Auflösung derselben ein. Von allen Hülfsmitteln entblößt, hatte in solcher Zeit der Noth eine gottselige Wittwe, durch den 1683 veröffentlichten Tractat „Offenbarung der Offenbarungen" angeregt, mit Rath und That Unterstützung gewährt. Drei Jahre hindurch hatte sie ihr Haus für die Versammlungen geöffnet. Der Tod der Wittwe gab zu wiederholter Auflösung Anlaß. Die „vornehmsten Unterhalter" verliessen die Societät; nur Franciscus Pordage und Leade setzten das Werk in „Einigkeit des Geistes" so lange zusammen fort, bis Ersterer starb. Da begab sich Leade in die Einsamkeit, wo sie in stiller Sammlung für sich lebte, ohne Hoffnung zu fernerer Erweckung einer Societät [21]).

Schon hatte Leade die Absicht gehabt von ihrem Vorhaben abzustehen, als sie mit einer in Deutschland wohnenden gottseligen Person in brieflichen Verkehr trat. Durch den von Leade schon 1681 veröffentlichten Tractat „die himmlische Wolke" war die genannte Person so sehr zu neuem Leben in Christo erweckt worden, daß sich dieselbe nicht nur die Leade als ihre geistliche Rathgeberin erbat, sondern sich auch erbot für die durch Herausgabe der Leade'schen Schriften in englischer und deutscher Sprache entstehenden Kosten mit ihrem Vermögen einzutreten. Loth Fischer in Utrecht wurde mit der Redaction der Schriften beauftragt. Kaum waren die beiden Tractate „die himmlische Wolke" und „die Offenbarung der Offenbarungen" ausgegeben (1694),

---

[21]) Cod. Goth.

als der Zudrang zu dem Hause der Leade und die Zusendung von schriftlichen Beistimmungen und Anfragen so stark waren, daß Dieselbe, in solchen äusseren Vorkommnissen einen Act der göttlichen Providenz erblickend, eine abermalige Sammlung ihrer Societät begann. Leade erzählt: „Es trat auch hinzu Herr Lee, der in Deutschland gewesen war. Sobald ich das gottseelige Leben in Demselben erkannt hatte, nahm ich ihn mit Freuden in mein Haus. Derselbe heirathete meine Tochter und wurde mein Sohn nicht allein der äussern Verwandtschaft nach, sondern auch in Dem, was über das Gesetz der Natur geht, weil er mir in allen geistlichen Handlungen Beistand und Hülfe leistete. Auch einige theuere Seelen aus Deutschland vermehrten durch Gottes wunderbare Führung und Providenz unsere Hoffnung. Da sich auch Roach aus Oxford eingefunden hatte, so wurden unsere Privatversammlungen theils in meinem eigenen Hause, theils im Hause der Frau Bathurstin gehalten, und fingen wir an, uns als kleine philadelphische Societät auszubreiten. Als später Etwas unter dem Namen einer philadelphischen Societät veröffentlicht wurde, konnten wir uns nicht länger als Privatversammlung halten, wurden dagegen genöthigt einen öffentlichen Versammlungsort zu erwerben" [22]). Dieses geschah denn im Jahre 1695 bis zum Tode der Leade.

Loth Fischer legt den Schriften derselben die Absicht unter, daß dieselben auf eine nahe bevorstehende große Reformation der Kirche hinzielen, welche indeß nicht durch menschliche Weisheit oder den Arm des Fleisches, sondern durch eine unsichtbare Kraft befördert werde. Als Herausgeber und Uebersetzer der Leade'schen Schriften, war Derselbe wohl mehr als jeder Andere mit den Grund-Anschauungen der Leade bekannt, die er in nachstehende Sätze eingekleidet hat:

1. Vor Gott sei kein Ansehen der Person, sondern wer ihn in einigem Geschlechte, Profession oder Religion wahrhaftig fürchte und seinen Willen erfülle, sei ihm angenehm. Aus allen Geschlechten, Professionen und Religionen, so auf den heutigen Tag in der Welt sind, wolle er sich ein heilig und eigen-

---

[22]) Cod. Goth.

thümlich Volk sammeln, als erste Früchte des Reiches seines Sohnes. 2. Die Verheissung des Vaters, die Gabe des heiligen Geistes betreffend, sei weder an einen Ort gebunden, noch durch die Zeit beschränkt, sondern durch alle Zeiten der Kirche auf die Gläubigen erstreckt gewesen. — 3. Der Geist blase wo er wolle, und lasse sich von der Weisheit und Macht der Menschen Nichts einreden. — 4. Die Wiedergeburt in dem Menschen sei das Werk des heiligen Geistes; man müsse von der Wirklichkeit seines eigenen Willens ablassen und darnach trachten, ganz passiv und leidsam zur göttlichen Wirkung zu sein. — 5. Im Proceß der Wiedergeburt sei eine Gleichförmigkeit mit dem gesegneten Jesu; die Grade seien ebenso verschieden, als die Stufen im Reiche Gottes. — 6. Dieses Reich bestehe in Gerechtigkeit, Friede, Liebe im heiligen Geiste, in der Erneuerung des ganzen Menschen nach Geist, Seele und Leib. — 7. Dieses Reich solle kraft eines ewigen Decrets die äussersten Enden der Erde begreifen; Christus sei, wie er der andere Adam ist, das Haupt und wesentliche Vorbild der ganzen menschlichen Natur. 8. Nicht allein die Gerechtigkeit, sondern auch die Barmherzigkeit Gottes gehe über alle Werke; Beide seien nicht auf dieses kurze Leben beschränkt, sondern seien von ewiger Dauer. — 9. Christus, der Erbe aller Dinge, wolle Nichts von seinem Rechte verlieren; sein Reich werde kein Ende nehmen, alle Creaturen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde werden sich ihm unterwerfen und die Kniee vor ihm beugen müssen. — 10. Die Zeiten der Wiederbringung seien jetzt im Anzuge; eine Stimme in der Wüste, die das Vorhandensein des Himmelreichs verkünde, sei gegenwärtig vorhanden.

Wie neben dem buchstäblichen auch ein mystischer oder geheimer Sinn den heiligen Schriften zu Grunde liege, so sei es nicht genug, den Tod oder die Auferstehung Christi zu glauben; vielmehr müsse jeder Christ auch das Mal- und Kennzeichen derselben in sich tragen. Die Wirkungen des göttlichen Geistes und die Eröffnungen des Reiches Christi würden nach und nach und von einem Grade zum andern geschehen [23]).

---

[23]) Leade, Krieg David's, S. 13 u. 14.

Die Fundamental-Lehren des Leade'schen Systems sind in nachstehenden Sätzen fixirt:

1. Die Kirche oder Braut Christi soll und muß Christo durchaus gleichförmig werden: Röm. 8, 29; 12, 2; Philipp. 3, 10 u. 21; 1 Joh. 3, 1—4. — 2. Diese Gleichförmigkeit ist der Schmuck und die Zierde der Braut des Lammes, die jetzt gerufen ist sich bereit und fertig zu machen: Jes. 61, 10 u. 11; Offenbarung 21, 2. — 3. Diese Zubereitung und dieser Schmuck kann nicht anders geschehen als durch den heiligen Geist Gottes: Joh. 4, 24; Röm. 8, 4; Gal. 4, 6; Jes. 44, 3; Joel 2, 28; Zachar. 4, 6. — 4. Dieser Geist ist ein einiger; daher muß die Kirche auch nur eine einige sein. Hierin besteht die wahre unvertheilte Einigkeit und vollkommene Einförmigkeit: Hohel. 6, 6; Ephes. 4, 3 u. 4; 1 Korinth. 6, 16; Ephes. 4, 13; Philipp. 1, 27; 2, 2. — 5. Dieser Geist ist heilig; daher muß die Kirche auch heilig sein. Hierin besteht die jungfräuliche Heiligkeit aller Glieder der Kirche, welche von der Erde erkauft werden müssen: Hos. 4, 1. 7; Röm. 11, 16; Ephes. 1, 4; 5, 2. 7; Kol. 1, 22; 1 Petr. 2, 5; Offenbarung 14, 4; 20, 6. — 6. Dieser Geist ist katholisch oder allgemein; daher die Kirche auch allgemein sein muß, und zwar nach dem allergenauesten Sinne und Verstande des Wortes in einer allgemeinen Ausbreitung der Liebe, ohne einige Engigkeit, Parteilichkeit oder Besonderheit des Geistes: Genes. 1, 2; 6, 3; Joel 2, 28; Joh. 4, 21. 25; Luk. 10, 30. 32; Apostelg. 10, 11 u. 16; 1 Kor. 2. 10. — 7. Dieser einen, heiligen und allgemeinen Kirche wird nicht blos durch eine Anstrahlung vom Geiste Christi beigestanden, sondern sie wird thatwirklich und lebendig von ihm beseelt und empfängt ihre wesentliche Form von ihm, wie die Seele dem Leibe thut: Offenb. 2, 7; 11, 11; 31, 6; 22, 14; Röm. 8, 6 u. 10; 2 Korinth. 3, 6; 4, 10 u. 11; 5, 4; Ephes. 4, 18; Gal. 2, 20; Kol. 3, 3; Hebr. 7, 16. — 8. Diese Lebenswirkung und Beseelung ist jetzt nur in einem gar schwachen und ohnmächtigen Grade und Stande; daher denn eine Wiedererweckung und Auferstehung derselben zum herrlichen Reiche Christi geschehen muß: Luk. 18, 8; Offenb. 20, 5 u. 6; Apostelgesch. 15, 16 u. 17; Ezech. 37, 1 u. 14; Offenb. 11, 1—13. — 9. Auf die Auferstehung

dieses Geistes muß man warten: 1 Kor. 12, 31; Jes. 40, 31; 30, 18; 49, 23; Röm. 2, 7; Mark. 13, 33; Offenb. 3, 3; 16, 15; Ephes. 6, 18 vergl. mit Vers 13. — 10. Sie muß erwartet werden nicht allein besonders, sondern auch in einmüthiger Versammlung bei einander: Apostelgesch. 1, 14; 2, 1 u. 46. — 11. Ein solches Warten geschieht im Gehorsam des Befehles unseres Herrn und Meisters: Joh. 14, 16; Matth. 25, 13; Mark. 13, 37; Matth. 18, 20. Dieses ist auch bekräftigt durch Christi und der Apostel selbst-eigene Praxis, und zugleich auch, daß sie nicht vom öffentlichen Tempeldienste abgewichen sind. — 12. Es muß mit diesen Eigenschaften geschehen: 1) mit Demuth, 2) mit Gelassenheit und Verleugnung seiner selbst, 3) mit steter Beharrlichkeit und Anhalten: Jak. 4, 10; Offenb. 3, 17 u. 18; Röm. 8, 27; Kol. 1, 9; Matth. 10, 22—24; Hebr. 6, 14; Offenb. 2, 26. — 13. Es muß um dieser Endursachen willen geschehen: 1) Kraft aus der Höhe, Luk. 24, 49; 1 Korinth. 5, 4; 2 Tim. 1, 7. 2) Weisheit von oben: Luk. 21, 15; Kol. 2, 3; 4, 5; 1 Kor. 12, 8. 3) Gottes Gelehrtheit und Erkenntniß zu erlangen: Ephes. 3, 4; Phil. 3, 8. — 14. Es ist schriftmäßig und recht in Gott, auf Kraft aus der Höhe oder auf die Wiederkehrung und Offenbarung der Wunderthaten zu warten, wodurch das bisher aufgehaltene Reich wieder bezeugt oder verkündigt zu werden gelingen mag: Luk. 24, 49. — 15. Es ist schriftmäßg und recht, um den Geist der Weisheit und Offenbarung, der vom Throne Gottes herniederkommt, zu bitten: Jak. 1, 5; Kol. 1, 9; 3, 16. — 16. Dieser Geist wird zur wahren Regierung in allen geistlichen Händeln und Geschäften unumgänglich nothwendig erfordert: Apostelg. 6, 3; 2 Tim. 3, 15; Esaj. 28, 26 bis zu Ende. — 17. Es ist schriftmäßig und recht, um göttliche Weisheit und Gelehrtheit und Erkenntniß zu bitten und darauf zu warten und Solche der menschlichen vorzuziehen: Philipp. 1, 9; Habak. 2, 14; Jes. 28, 9. — 18. Diese geheime Gelehrtheit übertrifft den Witz und Verstand auch der allerscharfsichtigsten Untersucher gar weit: Hiob 28, 7; 1 Kor. 2, 11; Ps. 25, 2. — 19. Solche soll allen Gliedmaßen dieser Kirchen vom Herrn gegeben werden: Jerem. 31, 34; Hebr. 8, 11; Jes. 4, 5; Ephes. 4, 13. —

20. Gott erweckt nun wirklich einige Personen in unterschiedlichen Ländern, daß sie im Glauben und Gebete um dieser Zwecke willen und mit solchen Eigenschaften wachen und anhalten, bis eine solche reine Kirche aufstehen mag. Deutschland, Holland, Schweiz, Frankreich, Schottland und England sind Zeugen der Wahrheit dieser Proposition.

21. Wozu die Betrachtung des gegenwärtigen Christenthums-Zustandes sehr viel geholfen hat: Matth. 24; Mark. 13; Luk. 17; Joh. 15. 16 und 17; Daniel 7, 8 und der mehrere Theil der Propheten. — 22. Die mancherlei Spaltungen, Trennungen und Secten der Christenheit, so alle die wahre Kirche sein wollen, können nur durch die Ausgiessung des heiligen Geistes curirt und zur Einigkeit gebracht werden: Klagelieder 2, 13; Jerem. 30, 17; 33, 6; Ezech. 11, 19; Zeph. 3, 9. — 23. Die Ungenugsamkeit und Unzulänglichkeit aller anderen Mittel und Wege haben Solches durch wesentliche Erfahrung sattsam gelehrt und erwiesen: als 1) der menschlichen Gelehrtheit, 2) der Polizei oder Welt- und Staatsklugheit, 3) der Macht und Gewalt. Hiervon sind Beweise und Exempel sowohl in kirchlichen als bürgerlichen Historien in Menge zu finden. — 24. Keins derselben, weder verschiedentlich noch sämmtlich und mit den andern vereinigt, ist mächtig genug, die Spaltungen und Trennungen zu heben, die Unvollkommenheiten zu ersetzen und die Verdorbenheiten eines einigen Leibes oder Gemeine der Christen abzuthun oder zu verbessern; weder 1) in der römischen, noch 2) in der lutherischen Kirche, weder 3) in der calvinischen Reformation, noch 4) in der Kirche von England. — 25. Die Betrachtung der Ungenugsamkeit und Unzulänglichkeit aller menschlichen Mittel, zusammt einer tiefen Empfindlichkeit, daß die Liebe so gar erkaltet und der Glaube dermaßen erloschen, daß kaum einiger mehr zu finden ist, müssen nothwendig eine hohe und dringende Bewegursache sein, uns aus dem Schlafe der Sicherheit aufzuwecken und zu ermuntern, solche Mittel zu suchen und zu erwarten, die kräftig und zulänglich genug sind, und insonderheit alle Mühe anzuwenden, daß wir jene, nämlich die Liebe, wohl hegen und warm halten und diesem, dem Glauben nämlich, welcher sterben will, aufhelfen und erstärken mögen.

26. Diese Mittel sind nicht an eine Partei gebunden, sondern erstrecken sich ohne Unterschied auf alle, ja so weit sich der heilige katholische oder allgemeine Geist selbst erstreckt und ausbreitet, welcher alle Dinge durchgehet und durchdringet, und durch die Ausgiessung dieses Geistes sollen sie alle von Gott gelehrt werden: Esaj. 54, 13; Joh. 6, 45. — 27. Die Einheit, Heiligkeit und Allgemeinheit dieses Geistes wollen uns nicht verstatten, solchen Einigen allein zuzueignen, und daher auch unserer Societät nicht, sowohl in Ansehung seiner ordentlichen als ausserordentlichen Wirkungen: Gal. 3, 26, 27; Kol. 3, 11; Röm. 10, 12; 1 Korinth. 12, 13. — 28. Das Vorhaben und der Endzweck unserer Versammlung ist nicht, zu zertrennen, (dieser Proposition gemäß ist unsere Gewohnheit jederzeit gewesen, Denjenigen die uns dieserhalb gefragt, zu rathen, daß sie das Band des Friedens in der sichtbaren Einigkeit der Kirche nicht brechen, sondern festhalten sollen. Ja auch unsere Versammlungen haben sich auch gar weit anders erwiesen, als daß sie auf sectirerische Principia gegründet sein sollte, wie wir genugsam beweisen können), sondern zu vereinigen; nicht eine neue Kirche oder Religion aufzurichten, sondern den Geist der Liebe gegen die Glieder aller Religionen und Kirchen beständig zu hegen und warm zu halten und allen Fleiß anzuwenden, ob wir sie, durch die Kraft des heiligen Geistes, nach dem einig und alleinigen Versöhnungswege zu einer vollkommenen und beständigen Vereinigung bringen möchten: Jes. 58, 12.

29. Die allgemeine Liebe und der apostolische Glaube sind die zwei großen Grundpfeiler unserer Societät, und die fürnehmsten Endzwecke, nach welchen wir sowohl ein Jeder besonders bei und für sich selbst, als in unseren Versammlungen vereinigt, beständig arbeiten, wachen und beten: 1 Timoth. 1, 14; 2 Tim. 1, 13; Ephes. 6, 23; Gal. 5, 6; 1 Thess. 5, 8. — 30. Das vornehmste Object, Vorwurf oder Grund des apostolischen Glaubens ist die Offenbarung des Reichs Gottes inwendig in der Seele: Luk. 17, 28; 1 Korinth. 4, 20; Kol. 1, 13. — 31. Diese Offenbarung desselben geschieht durch Christum, das höchste Oberhaupt der Kirche: 1 Korinth. 12, 51; 12, 27. 28; Hebr. 1, 2. — 32. Gleichwie man auf dieselbe mit allem

Fleisse und Ernste warten muß, also muß sie auch festgehalten werden, sofern sie erlangt wird; denn Dasjenige, so man von ihr erhalten, wieder verlieren, oder wieder davon verfallen, höchst gefährlich ist: 2 Timoth. 2, 13 u. 14; Hebr. 3, 6; 14, 14; 10, 23; Offenbarung 2. 4. 5. 11. 13. 25; 3, 2 u. 11. — 33. Eine solche Offenbarung des Reiches Gottes in der Seele wird eine jungfräuliche Kirche, die eine Stellverweserin oder Vorstellerin ihres Hauptes sein möge, aufrichten: 1) in einer christförmigen Heiligkeit: Offenb. 3, 7; Lev. 11, 44; Joel 3, 17; Obadj. 17; 1 Petr. 3, 2; Offenb. 20, 6. 2) in Wahrheit: Philipp. 4, 8; 1 Joh. 5, 20; 3 Joh. 3. 3) in Macht: Apostelg. 8, 10; 1 Korinth. 1, 24; 2 Thess. 1, 17. — 34. Die Glieder dieser Kirche müssen mit Christo gesalbt und geheiligt werden: 1) zum priesterlichen: 1 Petri 2, 9; Offenb. 1, 6; 5, 10; 20, 6. 2) zum prophetischen: 1 Korinth. 14, 31; Offenb. 11, 10; 18, 20. 3) zum königlichen und davidischen Orden: 1 Kor. 4, 8; Offenb. 5, 10; 20, 6; Zach. 12, 8. — 35. Dessen Model und Muster wir, weil es uns als ein zu erlangendes Ziel vorgestellt ist, immer im Auge haben und mit unermüdetem Fortdringen nachjagen, und also in Dem, was wir bereits erreicht haben, nicht ruhen: Philipp. 3, 12. 13 u. 14. — 36. Die Vollkommenheit dieses Models und uns vorgestellten Musters muß nach und nach, von einem Grade zum anderen erlangt werden; daher der Anfang desselben in einem Stande der Schwachheit und Unvollkommenheit bestehet: Hebr. 6, 1. 2; Apostelg. 20, 32; Jud. 20. — 37. Die persönliche Erscheinung Christi vom Himmel ist erst dann zu erwarten, wenn eine solche philadelphische Kirche auf der Erde aufgerichtet ist, die ihn empfangen kann: Offenb. 3, 11; 22, 7 und 17.

38. Unser vorhabender Endzweck ist apostolisch; uns allein von Dem zu entziehen, was nur auf eine Zeitlang, oder einer solchen besondern Kirche bequem gehalten war: Apostelg. 1, 26; 4, 34 u. 35; 15, 13—30; 1 Korinth. 7, 25. — 39. Der Wille Gottes soll in und auf der Erde geschehen, wie im Himmel, durch die Inspiration oder Eingebung seines Geistes: Matth. 6, 10; Hebr. 10, 7. — 40. Das Reich Gottes muß durch Kraft deroselben Eingeistung in und auf die Erde kommen und sich

offenbaren, wie es im Himmel ist: Dan. 2, 44; 7, 27. — 41. Wir nehmen die heilige Schrift alten und neuen Testaments als den Grund unserer Hoffnung und unsers Glaubens an: 2 Timoth. 3, 16; 2 Petr. 1, 19. — 42. In derselben sind einige Verheissungen und Prophezeiungen, die ihre völlige Erfüllung noch nicht gehabt: Offenb. 17, 17; Luk. 22, 16. — 43. Das obrigkeitliche Regiment ist eine Ordnung Gottes, gleichwie er der Oberregent dieser Welt ist, und sich solchem demnach billig zu unterwerfen und ihm Gehorsam zu leisten: Röm. 13, 1; 1 Tim. 2, 2 [24]).

Weit entfernt, daß die Zugehörigkeit zu irgendwelcher Kirche die Theilnahme an der philadelphischen Gemeinschaft bedinge, weist Leade vielmehr jeder Kirchengemeinschaft diejenige Aufgabe zu, deren Erfüllung das philadelphische Ziel erreichen lasse. „Dieser Ruf", schreibt sie, „ergeht zuerst an euch von der römischen Kirche, die ihr euer Alter und die Nachfolge des apostolischen Brunnquells vorschützet, und warnt euch, wohl zu prüfen, ob ihr diesen Titel und Namen durch eine Gleichförmigkeit des Lebens mit der apostolischen Kirche auch bewähren könnt. Ihr sollt wissen, daß aus dem Munde des großen Apostels unser Bekenntniß Jesu Christi, ein feurig Gesetz, ja ein Geist des Ausbrennens und Gerichtes ausgegangen sei, um eure Wege, Werke und Gottesdienste zu prüfen. Daher geht ein Ruf an euch, zu euerem anfänglichen Stande zurückzukehren. So soll namentlich der auf den Stuhl und die Macht der Regierung über diese Kirche als das statthalterische Haupt Gesetzte sich wohl prüfen, ob er die wahre Mission oder das rechte Creditiv und die Vollmacht seiner Gesandtschaft habe, die allein aus der Kraft des Geistes Jesu in ihm erkannt werden kann, in dessen Hand der goldene Schlüssel liegt, der das Reich der Liebe, Einigkeit und des Friedens zur Einsammlung der philadelphischen Heerde zu öffnen vermag. Auf diese Weise mag er ein wahrer Hirt der Schafe und ein Bischof Solcher werden, welche die bischöfliche Kirche ausmachen. Denn Das sagt euch der da A und O ist, daß Titel, Worte und äusserliche cere-

---

[24]) Leade, Propositionen, S. 11 ff.

monialische Gottesdienste nicht durch die feurigen Gerichte gehen werden; darum bekehret euch, bekehret euch und stärket Das, was am inneren Leben ersterben will, und trachtet darnach, euere erste Liebe wieder zu erlangen.

Ihr von der lutherischen und reformirten Kirche, dürft euch nicht dünken lassen, es sei genug, daß ihr im Anfang der Reformation einigermaßen durch die Macht der Finsterniß und Unwissenheit durchgebrochen seid. Denn es ist nicht recht, an den ersten Anbruch des Tages und der Morgendämmerung euch zu binden, da die wahre Oellampe immer heller brennen wird, bis sie zur Einigkeit der Liebe kommt, die keine Trennung und Scheidung zuläßt und das herbe und strenge Feuer des Elias (in welchem euere erste Reformation ausging, den Weg zu einem kommenden größeren und höheren Dienste zu bereiten) im Dienste der Liebe verschlungen werden wird. Daher ziemt es vor Allen den Häuptern und Hirten, denen die Heerde Christi anbefohlen ist, euer Auge auf die Reinigkeit, Liebe und den Eifer euerer Kindheit oder des ersten Fortganges euerer Kirche zurückgehen zu lassen und euere Lampen zu prüfen, ob sie an Licht und Kraft der thätlichen Heiligkeit zugenommen, oder ob sie abgenommen und dunkler gebrannt haben, und wie weit Das, was im Geist und Leben eröffnet gewesen, wieder in den Tod und den äusseren ceremonischen Schein versunken sei. Daher haltet Einkehr bei euch selbst und ruft den Quell des Heils an, daß er wieder ausquelle und euch zu einem fruchtbaren Libanon mache, damit der König der Liebe und des Friedens in und unter euch wohnen und euch mit dem philadelphischen Siegel, so das flammende Herz der Liebe und Einigkeit ist, versiegeln und bekräftigen möge. Verachtet daher diese Botschaft nicht, denn sie kommt von Dem, der in dem brennenden Busche der Liebe wohnt, wohin er euch von den reformirten oder protestirenden Kirchen einladet zu kommen, und aus dem Kelche der göttlichen Eingeistung als dem Weine zu trinken einladet, der euch zu Dienern des Geistes mache, damit ihr als Abgesandte der Versöhnung ausgehen möget, welches eure Krone, Freude und Glorie sein wird.

Hört auch, ihr Griechen, und kommt von ferne, ja von Aufgang und Mitternacht; reich' dein Ohr her, du Mohrenland,

einst und jetzt noch von Gott deinem Herrn geliebt. Mohrenland, eile und bereite deinen Wagen; fliehe schnell, verziehe nicht, gehorch' diesem Rufe deines von dem Throne des mächtig-priesterlichen Königs ausgehenden Engels; eile um die nahende Herrlichkeit Salomon's zu sehen. Laß die Könige von Saba und Seba ihre Geschenke bringen. Kommt ihr von Mittag, bringt Opfer von Myrrhen, Weihrauch, Rauchwerk und Gold, zum Geschenk für diesen großen König des Friedens, der alle Nationen mit Gerechtigkeit und dem Geiste der Liebe und Sanftmuth beherrscht. Der Engel Griechenlands ist ausgegangen, nicht um zu kriegen, sondern Frieden zu verkünden und seine Gefangenen aus dem Lande der Barbaren heimzurufen. Die Nacht des Abfalls eilt zu Ende und der Tag ist vorhanden, welchen alle euere Vorväter, die den Glauben hielten, zu sehen erwarteten und jetzt noch anhalten, daß er euch, ihren Kindern, erscheinen möge. Lasst die Kirchen in Asien warten und zum Herrn, ihrem Erlöser, wiederkehren, welcher sie um ihrer Sünden und Uebertretungen willen geschlagen hat, sie jedoch um seines Namens willen wieder heilen will.

Dich, du kleine Heerde der Thäler, die du dich nicht gescheut hast vor deinem Gott ein Zeugniß zu geben, und hast das Wort der Geduld deines Jesu nicht verleugnet, ruft er und spricht, ich stehe vor der Thür und will dir all deine Werke, die du um meines Namens willen erlitten hast, vergelten. Stehet auf und scheinet Alle, die ihr im Staube gelegen habt; ob ihr schon zwischen den Feuertöpfen herausgezogen und ausgeworfen seid, so ist doch ein Engelbote im Herniedersteigen, daß er euch die goldenen Flügel der Taube gebe.

Es geht auch die Einladung vom Gott Abraham's an euch, seine, obwohl unter alle Nationen zerstreuten Nachkommen, weil ihr Zweige seid, die eine Zeitlang von ihrer Wurzel abgebrochen gewesen. Kehre wieder, abtrünniges Israel, und siehe, wie manches Geschlecht vorbeigegangen, darin du den Tag deiner Heimsuchung nicht erkannt hast. Lasset aber kein Zeitalter mehr vorübergehen, ehe ihr den großen, mächtigen und heilbringenden Namen Jesu erkennet. Denn ob ihr ihn wohl in seiner ersten Erscheinung und Zukunft im Fleische verleugnet habt, so ist

doch seine Gnade mit aller herzlichen Erbarmung und Mitleiden so überflüssig gegen euch, daß euch dadurch Vergebung eueres Unglaubens widerfahren und solche euch zur dankbaren Buße und Reue erwecken mag. Versäumt euere Zeit nicht länger mehr, sondern tretet aus eueren todten Ceremonien und Menschen-Satzungen heraus und versteht zu lernen, was hinter dem Vorhang und Schatten verborgen liegt, damit Christus, dessen wahre Substanz und Wesen, in euch geoffenbaret werde und ihr also die mancherlei Prophezeiungen erkennen möget, die zu eurer Wiederbringung erfüllt werden sollen. Höret auf, euerem buchstäblichen Gesetze große Kraft zuzueignen und nicht länger einen Götzen daraus zu machen; denn derselbe Dienst musste einem höheren Raum geben, welcher das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo ist, wie es in euere Herzen eingegraben ist. Dieses ist die wahre Beschneidung des Geistes, welche euch die Blindheit euerer Gemüther benimmt.

Auch ist ein Ruf an euch, die ihr von der türkischen Monarchie ausgehet. Wie lange wollt ihr in euerer finsteren Sicherheit liegen und das Licht Christi verwerfen, das weiland im Fleische offenbart worden und nun im Geist, als dem Vorläufer seiner herrlichen Erscheinung, wieder geoffenbart werden soll. Sehet, auch gegen euch wird der goldene Hirtenstab der Liebe ausgereckt, ja gegen alle Völker, Nationen und Zungen, auch sogar gegen die Heiden, die keinen erkannten Gott haben. Das Evangelium des ewigen Friedens und des gnädig guten Willens grüßet euch allesammt; und ob es wohl Manchem nicht zu seinem äusseren Ohr gekommen, so mag sich doch das rechte Originalbuch inwendig in euch eröffnen. Denn das Alter der Zeit ist herbeigekommen, worin die ganze Welt mit der Erkenntniß des Herrn erfüllt werden soll durch die Ueberschwemmung des Geistes, als der lebendigen Wasser, so die todte und finstere Erde der menschlich verderbten Natur bedecken werden.

Ueberdies ist noch ein lauterer und hellerer Ruf und Trompetenschall aus und vom Throne Gottes und des Lammes zu allen königlichen Monarchen, die hier auf dieser unteren Erde herrschen; insonderheit an Die, welche am Ruder der Regierung dieser Nation sitzet. Betrachtet wohl, o König, durch welche

wunderbare Hand ihr an das Reich gebracht und hierher gesetzt seid, und erinnert euch, zu was Ende euch der Schlüssel der Regierung dieser Nation in euere Hände vertraut ist. Erwägt darum, was von euch erfordert werden soll. Nichts Anderes, als, ein anderer David, in Gerechtigkeit und Wahrheit zu führen durch Rechtrichtung der Armen und des Volkes, durch Errettung der Elenden und durch Zerbrechung der Unterdrücker. Welches, als nach Vollendung seiner Kriege, die rechte Regierung Salomo's in Friede und Ruhe einführen mag, wodurch all die gegenwärtigen Spaltungen und Uneinigkeiten in eine gesegnete Harmonie und Einigkeit gebracht werden können. Hierzu habt ihr bereits einige Förderung gethan, die vertheilten Parteien unter den Protestirenden mit einander zu vereinigen, indem ihr ein Thor zur wahren und angeborenen Freiheit eröffnet, wodurch die Throne der Könige in den Herzen ihrer Unterthanen bestätigt werden. Die anderen Monarchen und hohen Potentaten, so noch nicht zu jenem solchen freien unparteiischen Geiste gekommen, sondern noch auf ihren eigenen Urtheilen und auf einer solchen eigenen besonderen Weise Gott zu dienen gebunden stehen, mögen von einem solchen Vorgänger wohl lernen, wie sie sich unter dem Throne des höchsten Gottes und Königs zu ihren Reichen bestätigen sollen. Gehet demnach in dieser großen Ausbreitung der Allgemeinheit der Liebe unter dem großen und mächtigen Hirten der Schafe Christi Jesu fort, all die zerstreuten und vertheilten Heerden in eine Hürde zu bringen, auf daß sie auf der Weide weiden mögen, die allein die wohlriechenden Blumen der Liebe hervorbringt [25]).

Leade spricht es deutlich aus, wie ihr der Herr durch Gesichte und Stimmen gezeigt habe, daß alle äusseren kirchlichen Gemeinden Nichts als ein magerer, unfruchtbarer Weingarten seien, der fast alles Geistes, Wassers und Blutes des Lebens ermangele; wie er ihr aber auch solche goldene Leuchter vorgestellt habe, in deren Mitte er selbst wandeln wolle [26]).

---

[25]) Leade, der himmlische Botschafter eines allgemeinen Friedens, oder dritte Botschaft an die philadelphische Gemeinde, S. 38 u. ff.

[26]) Leade, erste Botschaft an die philadelphische Gemeinde, S. 263.

Den Anbruch der neuen philadelphischen Kirche versinnbildlicht sie bald in der Gestalt des mit der Sonne bekleideten jungfräulichen Weibes, welche auf ihrem Haupte zwölf Sterne trug [27]), bald unter der Gestalt des herrlichen friedebringenden Reiches Salomo und der Rose Saron's [28]), bald in der Gestalt einer königlichen Familie [29]). Ueberhaupt lassen sich viele solcher Offenbarungen aus dem Diarium derselben aufführen. Was indeß auffallen muß, ist Dies, daß sie vor dem Eintritt dieser neuen seligen Zeit himmlische Geschenke, wie sie den Heiligsten aller Zeiten noch vorbehalten sind, Denen verspricht, welche in festem Glauben auf die Erscheinung des Reiches Christi harren, und wie die darauf Harrenden schon in dieser ihrer Hoffnung himmlische Entzückungen empfinden. Namentlich bezeugt Dies unter Anderen Pordage selbst, wenn er schreibt: ich fühle ein frisches Anblasen der heiligen Kraft; die heiligen Einflüsse steigen auf und vermehren sich in den Freuden des heiligen Geistes. Es steigen hernieder viele Engel und Heilige, deren Geister ich unterschiedlich und erkenntlich fühle, nämlich David, Moses, Elias, Simson, Paulus, Maria Magdalena, die freier und freudiger denn die Andern voran zu laufen scheinen; die Engel Michael und Gabriel und mein eigener Engel, neben den Geistern vieler Anderen, die noch im Leibe leben, aber zur Theilhaftigwerdung und Gemeinschaft im inwendigen Reiche mit einander berufen sind. Ich empfinde auch einen Anfall des Widerstandes und die Furie böser Geister, aber wie eine eitele, gebrochene und gebundene Gewalt. Die seligen Heiligen droben, die Patriarchen, Propheten, Apostel, Jungfrauen, sind wirklich im Herniedersteigen begriffen und ingeneriren sich durch den Geist in manche heiligen Seelen an dem heutigen Tage, den gebenedeiten Jesu in seiner geistlichen Geburt zu vergesellen, nicht wie vormals zum Leiden, sondern zum Siege und zur Herrschaft; Etliche, ihre Propheceihung erfüllt zu sehen, und in der Vollstreckung derselben behülflich zu sein; Andere, als insonderheit die Juden, die Ver-

---

27) Leade, erste Botschaft an die philadelphische Gemeinde, S. 293.
28) Leade, Glorie oder Herrlichkeit Sarons, S. 8.
29) Leade, eine bei Lebzeiten gehaltene Leichenrede, S. 34.

besserungen eines irdischen herrlichen Reichs unter ihrem verklärten Messias zu erlangen; Alle, den Segen zu empfangen und die Gewährung Dessen, wonach sich ihr Glaube und Hoffnung, sowohl auch ihr Gebet und Thränen ausgestreckt hat, weil sie auf Erden sind und sich sehnen und seufzen nach den Zeiten der Erquickung und Erlösung Zions und des Triumphs der streitenden Kirche hier auf Erden. Zu dessen Einführung sie nunmehr mit Hand anlegen und sich mit uns vereinigen in den geistlichen Kriegen wider die Feinde des Reichs und in der göttlichen Vereinigung oder Gemeinschaft der Heiligen im heiligen Geiste" [30]).

In der Schrift „Offenbarung der Offenbarungen" sind die Erfahrungen und Bezeugungen, welche Leade seit dem Jahre 1679 überkommen hat, niedergelegt [31]). So redet sie von sieben in den Seelen der Menschen vorhandenen Kräften, in denen das persönliche Reich Christi bestehen werde [32]), und ergeht sich sogar über das Reich der Liebe in poetischen Ergüssen [33]).

Da es der Leade nicht verborgen bleiben konnte, daß über die Bildung der neuen Societät die verschiedensten Ansichten sich

---

[30]) Leade, eine bei Lebzeiten gehaltene Leichenrede, S. 49 u. 50.

[31]) Offenbarung der Offenbarungen. Vorrede a, 3. „Schreib auf und bezeuge, was du seit dem Monat October 1679 gesehen gehört, geschmeckt, empfunden hast, und scheu dich nicht es zu offenbaren, zumal Solches in's Werk zu setzen, von Gottes wegen seinen besondern Dienst und Nutzen hat, ob es dir dieser Zeit noch wohl verborgen und unbekannt ist; nimm dessen nur mit Fleiß wahr und sei wacker, denn ich Solchem auf den Fersen folgen will."

[32]) Offenbarung der Offenbarungen. S. 69 ff.

[33]) A. a. O., S. 196 ff. singt Leade:

1. „Dein Liebe-Feuer laß, o Gott! uns brünstig treiben,
Daß bei der Engel Schaar wir ewig mögen bleiben,
Weil durch Posaunenschall uns fordert auf das Lamm,
Zu trinken aus dem Kelch der sanften Liebesflamm,
Wovon so lieblich brennt der Geist durch unsere Sinnen,
Daß er aus Sterblichen macht pure Seraphinen:
Ist diese nicht das Ding, das uns verwandlen kann
Und in ein Wesen, so Gott gleich, uns bringt hinan?

2. Was soll man, Liebe, doch von dir nicht rühmen können?
Ist nicht die Gottheit selbst dein Ursprungsquell zu nennen?
Forthin muß ich den Ruhm, den Liebe bei sich hegt,
Thun Jedem kund, der diesen Lebensnamen trägt.

gebildet hatten und dieselbe verschieden beurtheilt wurde, namentlich unter derselben eine neue Religion oder wohl gar Secte vermuthet wurde: so hielt sie es für nöthig, mit ihrem Vorhaben offen hervorzutreten. Sie versichert, daß sie alle Spaltungen des Christenthums und namentlich der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchenparteien nicht nur herzlich beklage, sondern auch aller Sectirerei und Parteilichkeit in der Religion abhold sei, wenn dieselben auch unter dem Scheine der höchsten Reinigkeit hervorgerufen würden. Aus diesem Grunde sei sie auch weit entfernt, sich in Ansehung der äusseren Gemeinschaft von der protestantischen Kirche zu trennen. Die philadelphische Gemeinde sei eine „gottesfürchtige Societät, welche eine

---

Wer wollt' in Liebe nicht mit Lieb auch sein und stehen!
Weil ihre Macht pflegt weit den Feinden vorzugehen,
Auch alle Furcht treibt aus und machet, daß sie flieht,
Dann folgt ein süßer Fried und heiteres Gemüth.

3. Lieb ist aus Gott geborn, ein' Erbin seiner Güter,
Haushaltrin in sei'm Haus, die Unterhalt langt wieder
Den dürft'gen Gliedern aus; sie ist allein im Haus
Das einig große Ding, so heilsamlich zeugt aus
Den Schlangenstachel; ja mehr kann ich klärlich sehn,
Daß sie die Heimlichkeit der Gottheit kann eingehn,
Da sie hell aufwärts brennt und statt der Lampen steht,
Die immer nicht erstickt noch dämpft noch gar ausgeht.

4. Wenn wir den Geist zu Gott aufführen ohne Sinken,
Dann mögen wir daselbst uns voll von Liebe trinken
Und freudig halte Fest in heil'ger Wollust Speiß,
Die mitten sich thut auf in unsrem Paradeiß,
Woselbst die ew'ge Thor und Thüren offen stehen,
Für Alle die vereint in Liebesbande gehen;
Kommt Feuerwagen ein, die ihr als Flammen brennt,
In's heil'gste Heiligthum, mit Namen euch bekennt.

5. Wir fühlen süß empor der Liebe Quelle dringen,
Die uns das neue Lied treibt kräftig an zu singen,
Wodurch wir allen Preis dem großen Elohim
Nun geben unermüdt, der sitzt auf Seraphim;
Die Freud wallt fluthweiß auf und strömet Preis zu sagen
Auf heil'ge Himmel Art, den alten Greis der Tagen (Daniel 7, 9—12).
Denn weil der Liebe Brunstgeschmack die Oberhand,
Wird aller Erden Lust von Grund aus abgebrannt.

rechtschaffene Verbesserung des Lebens und der Sitte, die Förderung einer wahren heroischen christlichen Gottseligkeit und den allgemeinen Frieden und die Liebe gegen alle Menschen suche. Obwohl ihr das große Verderben der christlichen Kirche und die Abweichung derselben von der apostolischen Regel sehr zu Herzen gehe, so wolle sie sich doch von dem Körper der christlichen Kirche nicht formaliter und gänzlich absondern, in welchem sie vorher gelebt habe, auch Andere nicht überreden von der Gemeinde, der sie vorher anzuhängen verpflichtet, abzugehen, oder sich auf ihr Einrathen um solcher oder einer anderen Ursache willen von ihr abzusondern. Ob sie zwar an jedem Tage des Herrn einmal zusammenkommen, um den guten Geist Gottes einmüthig und flehentlich anzurufen, daß er sie in der Fülle der Zeiten alle Endzwecke erreichen lasse, und sie insonderheit einer gnädigen Antwort auf alle Gebete und Fürbitten würdigen wolle, die in allen Kirchen und Versammlungen der Christen in eben dieser Zeit durch dieses Königreich und die ganze Welt geopfert werden: so können sie doch ihre auf diese Weise angestellte Zusammenkunft für keinen eigentlichen Bruch der Einigkeit mit ihrer Particular-Kirche, welche sie beständig zu erhalten gesonnen sind, halten; sondern halten es für das bewährteste Werk, welches sie zur Bezeugung der Einigkeit mit der allgemeinen Kirche und

---

6. Laß, Liebe, deinen Strom hervor als einen Regen
Sich thun und brechen aus in Leben, Kraft und Segen;
Denn sie das reinste Ding, draus alle Reinheit quillt,
Und das all unsre Sucht und Krankheit völlig stillt.
Ach lasst dies Liebereich in uns empor sich führen,
Daß wir mit Gott, dem Sohn, denn mögen ganz regiren,
In ew'ger Liebeskraft und süßer Einigkeit,
Und alle Feinde so besiegen in dem Streit.

7. Zur jungfräulichen Braut sichs Lamm hat auserlesen
Die reine Liebe selbst, die lieblich schön von Wesen
Und bleibt so angenehm, so nach sich reizend süß,
Daß in sein Liebes-Arm er sie auch ruhen ließ;
Allda sie im Besitz solch himmlisch reiner Freuden,
Die keinem Feind bekannt, noch möglich zu bestreiten;
Hier ist gefunden aus für sie ein Ruhebett.
So macht, daß immer tönt die süße Liebstrompet."

mit der Gemeinschaft der Heiligen thun können, daß sie allhie in und unter ihnen, selbst auf eine empfindliche, obwohl geistliche Weise, erfahren werden müsse. Ich sage zwar nicht, daß es wirklich schon ein solches sei, auch nicht, daß es ein klar Werk der Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche sei, oder dafür gehalten werden solle, zumal Solches von der rechten Erklärung der Natur der allgemeinen Kirche, worüber sich gegenwärtig die christliche Welt, sowohl Griechen, Römer, Protestanten, Evangelische heftig quälen und verwirren; dependirt auch von der Formal-Ursache der Gemeinschaft mit derselben, wie nicht weniger von den unterschiedenen Graden dieser Gemeinschaft, von mancherlei Arten und Ausdrücken, sowie von der Auflösung anderer verwirrter Fragen, welche Andere sowohl als die Philadelphier zu beantworten verbunden sind. Die Societät will die Welt weder irre führen noch umkehren; sie ist keine Feindin von bürgerlichen und kirchlichen Rechten, sie weiß die dem klaren Licht der Natur und des Evangeliums nicht widerstreitenden Fehler der Regierungen zu ertragen; sie setzt ihr Herz so fest auf die magnalia Dei, nämlich die großen Wunder Gottes und der Natur, das tief-geheime und verborgene Werk der Wiedergeburt und Auffarth der Seelen, auf die Offenbarung des Reichs des Messias, auf die Lehre der göttlichen Philosophie zu ihren Kindern, auf die herrlichen gesegneten Ausgänge der gesegneten zukünftigen Welt" [34]).

Leade bezeugt, daß vom Jahre 1697 bis zum Jahre 1700 der philadelphische Geist gewaltig wirken werde, daß in dieser Zeit wunderbare Veränderungen, wie dieselben gegenwärtig schon begonnen, eintreten werden; und wenn der Ausbruch des Geistes mit dem Licht eines Tages zu vergleichen, werde derselbe bis zu dem Licht der sieben Tage fortschreiten. Dann werde die Sonne der Glorie nicht mehr untergehen, noch der Geist, wie

[34]) Leade, der philadelphischen Societät Zustand und Beschaffenheit, S. 30 ff. Vergl. die Erklärung zu der 19. Proposition: „Dieser Proposition gemäß ist unsere Gewohnheit, Denen, die darnach gefragt, zu rathen, daß sie das Band des Friedens in der sichtbaren Einigkeit der Kirche nicht brechen. Auch unsere Versammlungen haben sich anders erwiesen, als daß sie auf sectirerische Prinzipia gegründet sein sollten."

nach der Apostel Tagen, weichen[35]). Weit entfernt, den Eintritt des 1000jährigen Reiches, sowie den Ort und die Stelle desselben zu bestimmen, hält Leade denselben für nahe bevorstehend, indem sie sich auf die Offenbarung beruft: „wachet auf ihr, die ihr euch unter dem Tode und Gerichte befunden; merkt und erkennt ihr denn nicht, daß mein Reich nahe und vor der Thür ist! Es sind Die bereits vorhanden, welche wirklich in der Reife und Zeitigung begriffen stehen, in und auf welche sein Reich wesentlich-beständig gegründet werden soll“[36]). Sieben sichtbare Zeichen werden der Ankunft des Reiches vorangehen, und sieben Zeichen werden Denen nachfolgen, die in dieses Reich eingehen[37]).

Die philadelphischen Ideen hatten mit der Zeit solchen Eingang gefunden, daß Leade mit Gleichgesinnten aus Holland und Deutschland in mündlichen und schriftlichen Verkehr trat. Wie groß die Zahl derselben gewesen, davon mag untenstehendes Verzeichniß den Beleg abgeben[38]). Leade wollte, eingedenk ihres

---

[35]) Leade, der himmlische Botschafter (3. Botsch.), S. 17.

[36]) Leade, Offenbarung der Offenbarungen, S. 57.

[37]) Leade, die Zeichen der Zeiten, S. 74 ff. Das Sterbens-, Auferstehungs-, Auffarthszeichen, Herrschaft über die äussere Constellation der Gestirne und die irdischen Elemente, die Eröffnung des mächtigen Quells des Glaubensgeistes, das Aufgehen des neuen Paradieses, der Glanz der Verklärung.

[38]) Cod. Goth.: »Catalogus amicorum in Germania: Meier und M. Achilles, pastores in Haag in Ostfriesland. Hamburg: Berkau, Stockmann, Dobbeler, Kaufmann. Zell: D. William Scott, Leibmedicus, Jeniach, Münzmeister. Lüneburg: Reimbeck, Bürgermeister, Krüger, Secretarius, D. Lohalm, Meyer medicus. Halberstadt: D. Lüders. Quedlinburg: Sprögel cum uxore, Hofprediger, Scharschmidt mit Frau, Secretarius, von Stammen, Stiftshauptmännin, Dr. Schmidt, medicus, Pfeiffer, stud. theol., Arnold, Hofprediger zu Altstedt. Aschersleben: Müller, Bürgermeister, Uhlmann, Rector. Halle: Michaelis, Nehring. Erfurt: Tentzel, jurisconsultus, Dr. Festi, prof. medic., Ludolf, Weideling, Gerber, Fratscher, Kaufmann, Licent. Schmalz, Frau Dr. Brücknerin, Wittwe. Gotha: Vockeroth, Kessler, Wiegleb. Berlin: Dr. Spener, Probst, Blankenburg, Frau Schwartzin, cum marito, Dr. Hattenbachin, Wittwe, Rath Brockhausen. Magdeburg: Dr. Petersen zu Niederdodleben, Winkler, Pastor, Straube, Pastor, der 1700 in England gewesen; Rosamunde Juliane de

ihr zugewiesenen Berufes, eine Heerführerin der ihr anvertrauten Gemeinde werden [89]).

Inzwischen begehrten und fanden die verschiedensten Elemente in der philadelphischen Societät Einlaß. Sie musste um so mehr aus der bescheidenen Stille heraustreten, als ein Gemisch der verschiedensten häretischen Richtungen sich eingedrungen hatte. Da die bisherige Verfassungsform, soweit sich dieselbe nach Anleitung der gegebenen Normen leicht handhaben ließ, zur Herstellung eines einheitlichen Verbandes nicht mehr ausreichend war, so mussten nun complicirtere Formen hierfür eintreten. An dem chiliastischen Ehepaare, Dr. Johann Wilhelm Petersen und dessen Gattin Johanne Eleonore von Merlau, fand Leade warme Verehrer und entschiedene Vertreter. In verschiedenen mit großer Begeisterung verfassten Schriften wirkten Beide für

---

Asseburg ist bei der Baronesse de Reichenbach zu Janshausen bei Dresden. Frankfurth: Lauterbach, Frau Dr. Schützin, Brun, medic., Zeller, Pastor bei Frankfurt, Secret. Fend, Hofprediger Brücken, Dr. Horch, Arnoldi, der vor 1 Jahr in England gewesen, Dr. Briegel zu Wetzlar, Dr. Vergenius. Giessen: Dr. May, Generalsuperintendent, in Bielefeld, Schilling, Pastor, vormahls bei Petersen. Professor Lange. Nürnberg: Ingolstädter, Burg, Behme stud. theol., Doppelmaier stud. juris, Prof. Rottenbeck, Zoller, Kaufmann, der in Holland vormahl gelebt. Leipzig: Frentzel, Kaufmann, Milich, Kaufmann, Jan de Visser, van Rapenbugk, Backny to Amsterdam. Lemgow: Weland, pastor und senior zu St. Marien, Gräfin v. d. Brake, Loening, Pastor und Senior auf dem Schlosse Ravenstein.

[89]) Leade erzählt im Baum des Glaubens, S. 377: „Am 19. Juli 1694 hörte ich mich eine Stimme anreden: die starke Hitze und Inbrunst deiner Liebs-Begierde hat mich dergestalt bewogen, daß ich dir mein Angesicht wieder offenbaren und dir zu erkennen geben muß, daß ich dich zu einem Haupte und Heerführerin über ein himmlisch Heer solcher Seelen machen will, die mir ihre ganzen Gemüther, Geister und Leiber zu einem großen, hohen und sonderbaren Werke aufopfern und ergeben werden, das bisher unter einem tiefen Verfalle gelegen hat. Darum vereinige dich zu solchem mit deinen Mit- oder Nebenwirkern und Wärtern im Glauben, die sich ganz freiwillig hierzu gewidmet haben; denn mein Angesicht und Gnade soll allezeit zu euch gewandt stehen, diejenigen Wolken zu zertheilen und zu vertreiben, welche eine Decke über den Angesichten meiner auserwählten Gefäße gewesen sind."

Verbreitung der philadelphischen Ideen [40]). „Die Zeit ist jetzt erwacht", schreibt Petersen, „wo ein Neues soll gebaut werden und wo das neue philadelphische Jerusalem zur Vernichtung des alten Sardischen Jerusalems in einem völligeren Grade hervorgrünen soll. Dieses soll aber Niemand so verstehen, als solle eine neue Secte aufgerichtet werden, dann wäre eine Aufhebung des alten sectirerischen Sardes nicht nöthig gewesen. Es ist vielmehr nur so gemeint, daß man im Geist und in der Wahrheit an allen Orten und zu allen Zeiten wandeln und das neue Wesen des Geistes besitzen soll. Das neue Jerusalem ist kein Menschenwerk, das durch Menschen als durch Menschen nach menschlichem Gutdünken und Vermögen gebaut werden mag, sondern Gott ist Baumeister und Schöpfer und die heilige Stadt fährt vom Himmel herab" [41]).

Es schien inzwischen für die philadelphische Kirche die Zeit der Erfüllung eingetreten zu sein; deshalb durfte die Perle nicht lange mehr vergraben und das angezündete Gnaden- und Liebeslicht nicht länger mehr unter dem Scheffel verborgen bleiben, vielmehr sollte und musste Alles, was zerstreut war, gesammelt und eingebracht werden. Zu dem Ende hielt man es nicht nur für nöthig, das lebendige Wort durch lebendige Zeugen hinauszutragen, sondern auch die ganze Tendenz der philadelphischen Idee in bestimmten Formen zu fixiren. Es wurde daher für Deutschland ein Inspector gewählt, Johannes Dittmar von Salzungen, mit der erforderlichen Instruction versehen [42]) und mit einem

---

[40]) Diese Schriften sind: 1) Anleitung zum gründlichen Verständniß der Offenbarung Jesu Christi. 2) Der geistliche Kampf der berufenen auserwählten und glaubigen Ueberwinder; Halle 1698.

[41]) In der letztangeführten Schrift. Ueber Petersen vergleiche auch den Artikel in Herzog's Realencyclopädie, Band XI, S. 423 ff.

[42]) Unserm lieben Bruder, Johann Dithmar von Saltzungen, von der Societät mitgegebene Instruction, darnach er in seinen Handlungen mit den vereinigten Brüdern in Deutschland, um unsere Societät auf festeren Fuß zu setzen, sich zu richten.

1. Nachdem er sein Credentialschreiben an Einen oder Anderen aufgewiesen, soll er Denselben unsere letztgenommene Resolution (das allgemeine Beste der Societät zu befördern) sammt den 44 Artikeln, darüber die Regulatores sich verglichen haben, communiciren. — 2) Soll er ihnen Nachricht

Credential-Schreiben abgesendet [43]). Unter Anderem wurde Demselben die besondere Pflicht auferlegt, über den Fortgang und das Gedeihen der Societät von Zeit zu Zeit Bericht zu erstatten,

---

ertheilen von Demjenigen, das wir ferner zu thun entschlossen sind, und insonderheit von dem Glaubensbekenntniß der Fraternität, das wir nun unter Händen haben, und dessen Anfang er ihnen auch zu zeigen hat. — 3. Jenes sowohl als Dieses soll er einer genauen und eigentlichen Betrachtung solcher Leute von unsern Brüdern unterwerfen, die da bequem sind davon zu urtheilen; auch hat er Dieselben ernstlich zu ersuchen uns vorzustellen, was sie etwa darin finden möchten, was darin zu verbessern wäre. — 4. Soll er uns Alles was sie vermeinen möchten, das darin verbessert, verändert oder hinzugethan werden könnte, communiciren und unsere Antwort darüber erwarten. — 5. Soll er Nichts in unserm Namen drucken lassen, bevor er angehört, was die fürnehmsten unter den so genau mit uns vereinigten Brüdern dazu sagen, und bevor er unsere Antwort empfangen habe auf die Dinge, die sie uns vorgestellt. — 6. Soll er uns immer von Zeit zu Zeit Nachricht geben von Allem, was da vorgeht wo er hinkommt, nämlich von Dingen, die der Societät dienlich oder ersprießlich sein können; auch von Allem, was ihm Merkwürdiges aufstößt, es sei von Freunden oder Feinden; insonderheit aber von guten und nützlichen Methoden, wo er Etwas dergleichen antreffen möchte. — 7. Soll er sich befleissigen (so viel möglich) eine gute Correspondenz mit den sogenannten Pietisten in Deutschland zu unterhalten, insonderheit mit der Universität zu Halle, fürnemlich mit Herrn Dr. Franken. — 8. Wo es Gelegenheit gibt, soll er wider die neuen Nicolaiten, oder einige Andere die von der Gnade Gottes auf die Geilheit des Fleisches fallen, sein Zeugniß abstatten, und allenthalben unseren Grund und Resolution bekannt machen, daß wir nämich einen Abscheu für allem Solchen haben. — 9. Soll er sich befleissigen Frieden und brüderliche Liebe zu stiften und zu befördern zwischen allen von einander Getrennten, die dennoch in einem guten Willen und in der inigen Wahrheit und Hoffnung des Reiches Christi stehen und darinnen mit einander übereinkommen.

Gott sei mit ihm in seiner Liebe, und sein heiliger Engel begleite ihn. Amen.

[43]) Den hin und her zerstreuten Brüdern in Holland und Teutschland wünschet die Philadelphische Societät von England Gnade und Frieden von Gott, Licht und reiches Maß des heiligen Geistes durch Christum.

Nachdem es Gott, dem Vater aller Barmherzigkeit und alles Trostes, gefallen, uns nach langer und schmerzlicher Geburtsarbeit zu gegenwärtiger Zeit ein wenig zu trösten, sein liebes und freundliches Angesicht zu zeigen, die kleine philadelphische Kraft zu mehren oder die offene Thür zu erweitern, indem er das Werk, welches er vor einiger Zeit unter uns als seinen Kindern angefangen, jetzo durch seinen mächtigen Arm und Geisteskraft auf's

und sich mit den sogenannten Pietisten in Deutschland, insbesondere mit der Universität Halle und dem Professor Franke daselbst

---

neue wieder angegriffen und aufgeweckt hat; hielten wir uns allsobald verbunden zu sein, die köstliche Perle, so uns der Herr gezeigt, nicht zu vergraben und das neue angezündete Gnaden- und Liebeslicht nicht unter einem Scheffel zu verbergen, sondern vielmehr dasselbe an alle unsere lieben und treuen Brüder in Christo Jesu und zuvörderst an Die, so unter dem deutschen römischen Reich sind, um der sonderbaren Geistesgemeinschaft willen, Solches zu berichten, wozu die Hand Gottes uns neulich gerührt, auf's neue aufgefordert und durch das Band der Liebe vereinigt hat, daß wir um unsere Societät in einen guten Stand nach seinem heiligen Willen zu setzen, endlich unternehmen sollten; als haben wir, die gesämmtliche philadelphische Bruderschaft, zu diesem Ende unserm geliebten und werthen Bruder, Johannes Dittmarn von Salzungen, Solches einmüthiglich aufgetragen und anvertrauet, daß, weil er sich über ein viertel Jahr bei uns aufgehalten und allen unsern Unterredungen und Handlungen beigewohnt und daneben auch zum deutschen Inspector erwählt worden, unser Agent und Gevollmächtigter an euch zu sein, und haben ihm völlige Commission gegeben, in unserem Namen zu agiren und Alles was zur Beförderung dieses großen und herrlichen Werks, welchem wir uns nebst euch vorgesetzt haben, gehören möchte, abzuhandlen; nämlich daß er Vorschläge thue und annehme, wegen der besten Art und Methode insonderheit mit euch consultire, wie man eine beständige und feste brüderliche Correspondenz unter unsern Mitgliedern, wo sie auch immer zerstreut sein mögen, aufrichte, und wie man diese Societät unterhalten, ausbreiten und sie zum nützlichen Pflanzgarten der christlichen Wahrheit und Friedens, wie auch zum Vorbereitungswerke der gesegneten Zeiten der Erquickung machen könne, worauf wir vor dem Angesicht unseres Gottes warten.

Wir haben auch nicht ermangelt, nebst dieser Commission aller benöthigten Dinge unserm lieben Bruder genugsame Anweisung zu geben, zu welcher Observanz wir ihm Gottes Geistes Schutz, Beistand und Regierung herzlich anwünschen; und haben nach genugsamer Prüfung die gewisse Versicherung und Vertrauen zu ihm, er werde sich in aller Treue gegen euch erweisen, auf alle Art und Weise seinem äussersten Vermögen nach bereit sein euch in Liebe zu dienen, sein anvertrautes Pfund mittheilen und auch einer gleichen Dienstfertigkeit nicht allein mündlich oder schriftlich, sondern auf alle möglichen Erweisungen einer wahren brüderlichen Affection euch von unserer Seite versichern. Nehmet ihn derowegen als einen von der ganzen philadelphischen Societät gesandten Bruder und Inspector auf, in welchem die Barmherzigkeit Gottes überschwänglich groß gewesen, ihn aus der Finsterniß an's Licht zu berufen, aus der Tiefe herauszuholen und nach dem Reichthum seiner Gnade und durch seines Geistes Kraft zu seinem be-

in ein gutes Vernehmen zu setzen, gegen die neuen Nicolaiten ein gutes Zeugniß abzulegen, Frieden und Eintracht unter den Getrennten zu halten und vornehmlich die Einführung der 44 Artikel zu bewirken.

---

sonderen, zu seiner Ehre abzielenden Dienst- und Werkzeuge auszurüsten und ferner ausrüsten wird, wenn ihn die Gnade Gottes in diesem Lauf beständig erhält und er unverrückt dem Beruf des in ihm regierenden Geistes Gottes folgen wird; und wo ihr ihm auf einigerlei Weise behülflich sein und an die Hand gehen könnet, haben wir das Vertrauen zu euch, ihr werdet es nicht ermangeln lassen, welches denn von uns mit Liebe und Dank aufgenommen werden soll, als sei es der ganzen Societät und auch einem Jeden insonderheit geschehen. Uebrigens sind wir gewiß versichert, daß die List und Bosheit des Feindes sehr geschäftig sein wird, Alles was von euch oder uns in Aufrichtung dieses unseres Vorhabens wird verhandelt werden, auf allerlei Art und Weise zu vernichten; davon ihr ein Mehreres in unseren Artikeln, darin wir uns mit einander verglichen haben, vernehmen werdet, indem wir unserm Inspectori und Agenten Order ertheilet, solche euch zu besseren Erwägungen zu communiciren, nebst anderen wichtigen Dingen, die wir ihm zu euerer Nachricht anvertraut haben, so daß ihr von allen Dingen und wegen unseres Zustandes den wahren Grund und Beschaffenheit nach der Wahrheit erhalten werdet.

Als bitten wir euch herzlich, mit unserem an euch abgeschickten treuen Bruder Alles auf das genauste zu observiren und zu examiniren, seine Rationes und Gründe anzuhören und Alles so einzurichten, wie ihr es mit ihm nach der Weisheit Gottes am allernützlichsten befinden und erkennen werdet. Auch ersuchen wir euch brüderlich, weil der Satan gewaltig gegen uns sein und seine höllische Fluthen wider uns ausstreuen wird, über die Maaßen vorsichtig zu sein in Annehmung solcher Gerüchte, die auf einigerlei Weise zu Aufhebung eines brüderlichen Vertrauens unter uns und folglich zur Hinderung des gesegneten Werkes, wozu wir einstimmig berufen sein, zielen können.

Darum, lieben Brüder, wie ihr mit uns des Leidens Christi viel bisher gehabt, so hoffen wir, daß unser Trost in Kurzem auch bei Christo wird überschwänglich sein, so daß unser Oberhaupt Jesus Christus nicht allein durch seines Geistes siebenfache Gestalt unsere kleine Kraft bald vermehren, den köstlichen philadelphischen Perlenpreis in aller Welt bekannt machen, sondern uns auch nach der prophetischen Weissagung endlich in die heilige sabbathische Ruhe einführen werde. Amen. Anjetzo in der Gedult seines Reiches seind Alle insgesammt der Gnade Gottes herzlich empfohlen und der Regierung der göttlichen Weisheit überlassen, verbleibende

Euere Brüder der philadelphischen Societät in England.

Vermöge einer Ordnung der Societät und auf sonderbare jetzt gegebene

Die nur handschriftlich vorhandenen Artikel folgen hier:

Artickel,

Darinnen sich die Regulatores der Philadelphischen Societät in England verglichen haben, um dieselbe in einen besseren und beständigeren Staat zu setzen; auch insonderheit ein gemeines Capital aufzurichten, damit die Glieder derselben unterhalten und andere wichtige Vorhaben mögen in's Werk gesetzt werden.

Im Namen Gottes; Amen!

Nachdem es Gott gefallen, in diesen letzten Zeiten manche fromme Herzen in unterschiedlichen Ländern zu erwecken und heftig anzutreiben nach einer Gleichförmigkeit mit dem Apostolischen Muster in allen Dingen zu streben, sofern es nämlich mit den mancherlei Umständen und nothwendigen Beschaffenheiten dieser Zeit bestehen kann, die sich durch keine ganz unbewegliche Regel einschränken lassen; nachdem er auch eindächtig seiner vorlängst gethanen Verheissungen unterschiedliche derselben auf eine sehr sonderbare Weise gnädiglich heimgesucht und eine Maaße seines Geistes, gleichsam als etliche für dem Spaat-Regen vorhergehende Tropfen über sie ausgegossen hat: So haben derowegen ihrer etliche, deren Namen Gott bekannt, einmüthiglich beschlossen, daß es die höchste Nothwendigkeit erfordere, in einer starken Vereinigung und Gemeinschaft sich genau mit einander zu verbinden; zu dem Ende, daß vermittelst einer gesammten Hülfe und Handreichung, die ein jeglicher von ihnen von allen den andern zu geniessen, sie alle zusammen desto mehr aufgemuntert und gestärkt mögen werden, das Aufnehmen des wahren Geistes der ersten Christenheit sammt allen darauf folgenden herrlichen Nutzen zu befördern. Derowegen dann, unerachtet daß etliche vormahls und insonderheit von anno 1697 an eingegangene oder vorgenommene Mittel und Wege den verlangten Effect nicht hatten; auch ungeachtet sie bishero Mancherlei er-

---

Order von beiden Inspectoren wird Dieses hiermit in Beisein aller der Regulatoren unterschrieben von mir

Heinrich Johann Deichmann, Secr.

London, den 25. Dezbr. 1702.

(S) Dion. Andr. Freher, Rfd.

London, 25. Dezbr. 1702.

fahren von der List und Bosheit des Satans, die er anwendet, alles dergleichen gutes Vorhaben zu vernichten, so setzen sie nichtsdestoweniger ihre Hoffnung auf den Beistand der Gnade und der Kraft des Allmächtigen durch das Verdienst seines einig geliebten Sohnes: Und haben darauf reiflich und wohlbedächtig beschlossen, in eine genauere Gemeinschaft, beides nach Geistlichem und Leiblichem, auf die hernach folgenden Puncten sich mit einander einzulassen, und solchergestalt mit gemeiner Hand, als eine wahre philadelphische Societät dahin zu arbeiten, daß der apostolische Glaube und Liebe fortgepflanzt und ausgebreitet werde, zur Ehre Gottes, zur Auferbauung der allgemeinen christlichen Kirche und alleseits auch zu besonderem Nutzen aller Derer, die nun schon hiermit einverleibt sind, oder die noch hernachmahls dieser Societät möchten einverleibt werden, die folgende Gestalt gegründet und aufgerichtet ist; nämlich es ist einmüthiglich beschlossen:

1. Daß die Societät soll gewidmet werden Gott dem hochgelobten und einigen Monarchen, daß sie für ihr Haupt erkennen soll Den, der da heilig und warhaftig ist, der den Schlüssel seines Vaters David hat, und ein Fürst ist aller Könige der Erde, und daß sie insonderheit geheiligt und übergeben werden soll der Leitung des heiligen Geistes Gottes.

2. Daß in allen Gliedern derselben eine aufrichtige Begierde sein soll, nach äusserstem Vermögen den Grundsätzen und Gebräuchen der Apostolischen Kirche, wie dieselben von denen Aposteln gegeben und gelehrt worden, sich gleichförmig zu erhalten, sofern sie eigentlich denselben Grund angehen, ausser dem kein anderer gelegt werden kann, und daß sie auf alle dienliche Mittel und Wege bedacht sein sollen, wie die erste Rein- und Herrlichkeit der christlichen Religion wieder aufzuwecken und wie die Vollendung alles Dessen, was noch hinterstellig ist, zu befördern. Absonderlich in Dingen, die auf das Reich Christi, nach der Wahrheit der heiligen prophetischen Weissagungen, ihr Absehen haben.

3. Daß die große Hauptregel und Weise ihres Verfahrens Dies sein soll, daß sie nämlich nach dem allerältesten Vorbilde in der Eintracht und Einmüthigkeit der Liebe in, mit und unter der Einigkeit des heiligen Geistes Gottes Alles abhandeln sollen.

Und daß sie demnach in einer heiligen Resolution (Vornehmen) sich zusammenhalten und sämmtlich arbeiten sollen, in einem starken vereinigten Glauben und Vertrauen auf den Beistand Gottes und auf das Verdienst Christi ihres Hauptes; als welcher allein ihre Mängel ersetzen und ihnen über alle Schwierigkeiten, so aus menschlicher Schwachheit entstehen, hinüber-helfen kann.

4. Daß alle die Glieder, so in diesem heiligen Entschluß sich vereinigen, alle Zeit sich befleissigen sollen, diese brüderliche Liebe und Einigkeit unter sich zu befördern, zu unterhalten und zu vermehren; auch insonderheit in den Tugenden sich zu üben, die dazu behülflich sind, nämlich im Tragen des Anderen Last, im Geduld mit ihm haben, im Vergeben, im Uebersehen der Splitter in eines Anderen Auge, im sich Herunterlassen und dem Andern zu unterwerfen und im steten Befleissigen, durch alle Mittel und bei allen Gelegenheiten sich dem Andern lieb und angenehm zu machen; auf daß sie solchergestalt einmüthiglich handeln und gleich als ein einiges vervielfältigtes Band sein mögen, das nicht kann zerrissen werden; auch daß der heilige Geist desto freier und ungehinderter in ihnen und durch sie wirken und in einer geistlichen Einigung sie mit sich selbst und mit einander verbunden und zu einem heiligen Gebäu und geistlichen Tempel in einander fügen möge.

5. Daß einem Jeden eine völlige Freiheit soll verstattet werden in allen denen Zusammenkünften und Unterredungen, die zu guter Regulirung dieser Societät entweder schon angestellt sind, oder noch angestellt werden möchten, seinen Sinn und Gemüth völlig und deutlich auszusprechen, ohne Furcht, daß er einen Anderen damit beleidigen werde.

6. Daß zu besserer Regulirung und Ordnung dieser Societät, weil dieselbe zugleich neben dem Inneren auch mit in das Aeussere läuft, zwei Inspectores oder Aufseher, der Eine ein Engländer oder in diesem Königreich Geborener, der Andere ein Deutscher, sollen erwählt werden.

7. Daß das Amt dieser beiden Inspectorum vornehmlich hierinnen bestehen soll, daß sie zuvörderst ein genaues und wachsames Auge haben sollen beides auf die geist- und leibliche Beförderung und Ausbreitung dieser Societät, daß ihnen alle die

anderen Bedienten Rechenschaft von allen Dingen geben sollen, jeder nach seinem anvertrauten Amt. Daß sie in allen Zusammenkünften und Unterredungen auf Alles Achtung geben und zusehen sollen, damit Alles ordentlich zugehe und nach Inhalt der eingewilligten Satzungen verrichtet werde. Und zum Letzten, daß sie die Zeit zu ausserordentlichen Zusammenkünften nach Erforderung der Sachen und Begebenheiten bestimmen und allezeit einer unserem gewöhnlichen Kirchendienst beiwohnen sollen.

8. Daß diesen beiden Inspectoren oder Oberaufsehern noch andere zween Assistenten oder Beisteher sollen zugefügt werden, die in der Abwesen-, Krankheit oder anderen fürfallenden Verhinderungen ihre Stelle vertreten sollen.

9. Daß die Wahl dieser beiden Aufseher in einer brüderlichen Versammlung mit einer Einigung im Geist und einmüthigem stillen Warten soll angefangen werden, worauf dann die meisten Stimmen in Gelassenheit, ohne einige Ceremonien den Ausschlag geben sollen. Und daß auf eben dergleichen Weise auch die Wahl all der anderen Bedienten verrichtet werden soll.

10. Daß diese zwei Inspectores in ihrem Amte ein Jahr verbleiben, und wann dasselbe zu Ende, daß sie Macht haben sollen zween Andere zu ihren Nachfolgern zu benennen; doch daß hiermit der Freiheit und einstimmigen Vergleich der anderen Glieder nichts benommen werde.

11. Daß eine wöchentliche Zusammenkunft alle Mittwoch Nachmittag um 2 Uhr soll gehalten werden, um die Geschäfte der Societät in Bedenken zu nehmen und abzuthun. Doch im Fall sich etwas Sonderliches zutragen würde, das in der Eile eine Zusammenkunft erforderte, daß alsdann die beiden Inspectores dasselbe bestimmen sollen.

12. Daß ein jegliches Glied soll gehalten sein, Alles was entweder durch Briefe oder einiger anderen Weise zu seiner Wissenschaft kommt und den Nutzen der Societät befördern oder dero Schaden und Nachtheil verhindern kann, in Liebe und Einigkeit derselben anzuzeigen und nichts Dergleichen für den Gliedern derselben verborgen zu halten, was entweder im Allgemeinen oder Particulären Nachricht geben und zum Nutzen des einen oder anderen dienen kann.

13. Daß ein gemeines Capital für die Societät soll aufgerichtet werden, sowohl aus Dem, was die Glieder derselben, als auch was Andere freiwillig beitragen, oder auch Dem, was etwa diese oder jene göttlich gesinnte Herzen sich hierzu verschreiben möchten.

14. Daß dieses Capital zur Unterhaltung der gemeinschaftlichen Societät und der Glieder, sofern als dasselbe reichen wird und diese bedürftig sind, auch zu allen publiquen Vorfällen, die das Vornehmen dieser Societät angehen, soll angewendet werden.

15. Daß, um allen Denen ein mehreres Genüge und Versicherung zu geben, deren Herzen bewegt werden möchten Etwas zu diesem gemelten Capital beizutragen, auch um allerlei argwöhnischen Gedanken vorzukommen und genugsam zu erweisen, daß Nichts davon entfremdet und dem Intent derer liebthätigen Herzen zuwider angewendet werde, dasselbe Capital in einen gemeinen Kasten soll verwahrlich beigelegt und unter der Aufsicht eines Kasten-Verwalters und beider Inspectoren gehalten werde, deren Jeder einen besonderen Schlüssel dazu haben soll, so daß Keiner für sich allein, sondern nur zugleich mit den Anderen den Kasten öffnen könne. Auch daß von besagtem Kastenverwalter in einem besonderen Buch genaue Rechnung soll gehalten und Alles eingeschrieben werden, was von dem genommenen Gelde entweder zu öffentlicher oder geheimer Nothdurft ausgegeben wird.

16. Daß eine wahre und rechtschaffene Gemeinschaft oder ein gemeines Theilhaben an diesem Capital zwischen allen denen Gliedern, die sich in diese Regulation vereinigt haben, soll aufgerichtet und festgesetzt sein, so daß Keiner derselben einigen Mangel leiden möchte. Und daß zu allererst für allen andern die ganze gemeine Societät betreffenden Geschäften und Unternehmungen die Nothdurft der Brüder bedacht werde. Darnach solche Dinge, welche die gemeine Wohlfahrt der Societät angehen und unmittelbar dero Bestätigung und Vermehrung betreffen. Weiter die Nothdurft derer Glieder, so zur äusseren oder untergeordneten Societät gehören; und endlich auch Derer, die da draussen sind. Und daß, um die Verwaltung dieses Capitals desto ordentlicher zu handhaben, zween Oeconomi, der eine für England, der andere für Deutschland, sollen verordnet werden,

welche den beiden Inspectoren ihre Rechnungen monatlich einreichen sollen.

17. Daß diese so bestätigte Gemeinschaft einigem particularen Recht, das Einiger haben kann, der schon angenommen ist oder noch angenommen werden möchte, entweder in die Brüderschaft oder in die gemeine Societät, durchaus keinen Abbruch thun, oder ihm seine Freiheit verkürzen soll, die er hat mit seinem eigenen Gut, das ihm auf einigerleiweise zuständig ist, oder mit dem, das ihm etwa zu diesem oder jenem Ende anvertraut worden, zu schalten und zu walten. Daß Alles was der Societät gegeben wird, es sei von Fremden ausserhalb Landes oder hier zu Lande, soll in den Kasten gethan werden; was aber insbesondere dem Einen oder Anderen für sein Eigenthum gegeben wird, davon soll Derselbe nicht gehalten sein ein Mehreres in dieses Capital einzulegen, als was er sich selbst geneigt befindet freiwillig beizutragen; und daß Keiner etwas Dergleichen von einem Andern erfordern, sondern ein Jeder sich bemühen soll seinen Brüdern in Liebe fürzuziehn, allen Zwang, Ungestümigkeit, Eifer, Scheelsucht, Unwillen, Argwohn und was dergleichen mehr ist, auf die Seite zu legen und Alles freiwillig zu thun, großmüthiglich und herzlich, als aus einem sanftmüthigen und anmuthigen Liebes-Zwang.

18. Daß Nichts aus dem Capital soll genommen werden ohne Einwilligung der meisten Stimmen, darunter die beiden Inspectores sein müssen.

19. Daß im Fall Einer oder Anderer von den Gliedern der Societät sich getrieben fände zur Erbauung der allgemeinen Kirche Etwas ausgehen zu lassen, und Solches von den Regulatoren würde approbirt, auch dessen Druck einmüthiglich beschlossen sei, Dasselbe aus dem gemeinen Capital soll gedruckt und der Profit, so etwa davon kommen möchte, wiederum dahinein getragen werden.

20. Daß ein Jeder in Beurtheilung seines Bruders wegen äusserlicher Observanz oder Manieren, als etwa in Redensart, Kleidung und dergleichen, vorsichtig handeln soll. Und weil, nach ihren unterschiedlichen Ständen, Einige sich selber in dergleichen äusserlichen Dingen gebunden und Andere sich

in einer Freiheit finden möchten, daß Keiner den Andern an seine sonderliche Weise oder Meinung daran binden soll. Wenn es augenscheinlich ist, daß Einer der Weise dieser Welt sich gleichstellt und er in dem Geist dieser Welt wandelnd erfunden wird, daß alsdann ein Solcher gebührlicher Maaßen zur rechten Zeit soll erinnert, gewarnt und verwahrt werden; und weil, was dergleichen äussere Dinge betrifft, manche Personen theils in dem Welt-Geist und theils in dem Glauben der unschuldigen Freiheit dieser christlichen Kirchen-Haushaltung stehen mögen, daß mit Sothanigen gelinde soll verfahren werden, so daß man weder einigen Mißbrauch der Freiheit verstatte, oder zu einiger Hoffarth, Eitelkeit und sündlichem Wesen unter diesem Vorwand durch die Finger sehe, noch an der anderen Seite Dasjenige niederdrücke oder kleinmüthig mache, was von diesem Glauben und Freiheit von einer solchen Person mag geboren sein. Und absonderlich in solchen Fällen, da man nicht eigentlich wissen und bestimmen kann, in was für einem Grad des Glaubens Dieser oder Jener stehen mag, daß man sehr behutsam sei, wegen solcher äusseren Dinge unsere Brüder zu richten oder zu verdammen, sondern allezeit die Liebe den Vorzug haben lassen. Und endlich, daß (unerachtet dieser von Allen erforderten Befleissigung, um in Liebe nach einem Anderen sich zu bequemen) von einem Jeden ohne Ausnahme eine geziemende Ehrbarkeit in der Kleidung, ohne einiges affectirtes Wesen soll beobachtet, und also die apostolische Regel soll unterhalten werden.

21. Daß Keinem auferlegt oder fürgeschrieben werden soll, wie oder auf was Weise er den Anderen grüßen müsse, sondern daß ein Jeder sich bemühen soll, dem Anderen in Erweisung brüderlicher Liebe und Freundlichkeit zuvorzukommen und in Wahrheit und Aufrichtigkeit, um Christi willen ein Knecht der Anderen zu sein. Und daß derowegen sich Keiner ärgern soll an der Freiheit des brüderlichen Kusses, nur daß man auf beiden Seiten sich vorsehe, gleichwie denselben nicht zu enge einzuschränken, also auch nicht zu weit auszudehnen. Absonderlich sei Dieses festgesetzt, daß der heilige Kuß nach der apostolischen Weise in aller Reinigkeit als das Siegel der brüderlichen Liebe beibehalten werde, und daß, um allerlei Mißbräuchen und Unordnungen

hierinnen zuvorzukommen, das Küssen zwischen männ- und weiblichem Geschlecht nach christlicher Weisheit und Bescheidenheit regulirt werde; auch daß das blose Geben der rechten Hand soll geachtet werden als ein genugsames Zeichen brüderlicher oder schwesterlicher Gemeinschaft im Geist zwischen Denen, da eine weitere Freiheit etwan gefährlich sein, oder doch als gefährlich möchte geachtet werden.

22. Daß im Grüßen und Küssen anderer Personen, die nicht zu dieser vereinigten Societät gehören, Ehrbarkeit und Ernsthaftigkeit in Worten mit aller christlichen Demuth soll verbunden werden; doch daß man sich zugleich auch gebührender Maßen nach eines Jeden Stand und Ordnung, darin er von Gott gesetzt ist, richte und bequeme, so daß man durch sein Verhalten, soviel immer möglich, Keinem kein Aergerniß gebe. Und daß man gleichwohl sich auch fürsehe, Nichts zu thun, das der Einfalt unserer heiligen Profession zuwider sei. Nämlich, daß man in gemeiner Conversation nicht einstimme oder mitmache in einigen unerlaubten Gebräuchen dieser Welt, sondern daß man in gemeinen Visiten anstatt eiteler Scherzreden und anderer weltlichen Discurse auf allerlei weislich überlegte Mittel und Wege bedacht sei, und nachdem der Geist Gottes Einen bewegen möchte, sich befleissige gottselige und christliche Reden einzuführen und anstatt des gewöhnlichen Mißbrauchs, da man den Menschen in angemaßter Unterthänigkeit schmeichelnde Worte gibt und die Creatur übermäßiger Weise ehret, daß man sich in aller Aufrichtigkeit des Gemüthes und Leutseligkeit in dem äusseren Umgange und Wandel befleissige.

Daß alle Glieder dieser Societät, in was für einem Grad sie immer sein mögen, in allen Dingen, großen und kleinen, so heiliglich der Wahrheit sich befleissigen sollen, daß eines Jeden Wort so viel gelten möge als ein Eid nach der Regel Christi und Uebung der ersten Christen.

24. Daß das Reich Christi ein Reich der Liebe und des Friedens sei, auf dessen Offenbarung die vereinigten Glieder dieser Societät nach ihrem Bekenntniß warten, und daß sie derowegen zuvörderst selber voller Liebe und Friedenmacher sein müssen, gleichwie ihr Haupt und König ist, damit sie als Er-

kaufte und Erlöste von der Welt, die durch den Fürsten derselben in eitel Verwirrung, Zank und Streit verleitet ist, tüchtig und bequem sein mögen, in sein friedsames Reich, das wahre Jerusalem, das droben ist, hindurchzubrechen, eben mitten unter allen in- und ausländischen Spaltungen, Tumulten und Kriegen, welche allesammt uns dazu dienen müssen, daß dasselbe in größerer Kraft und Herrlichkeit sich eröffne. Und daß ferner Diesem zufolge Alle und Jede, die in diese philadelphische Societät wollen eingenommen sein, ernstlich sollen ermahnt werden, auch schon alsdann, wenn sie nur noch in einem niedrigen und geringen Stande derselben stehen, keines von gemelten Dingen mit den Kindern der Welt sich theilhaftig zu machen.

25. Daß die vereinigten Brüder dieser Societät allen Fleiß dazu anwenden sollen, daß ihre Gelindigkeit kund werde Jedermann: erstlich dadurch, daß sie Alles, was an einigem gut, was wahrhaftig, was lieblich, was ehrenwerth ist, aussuchen und annehmen; darnach dadurch, daß sie sich befleissigen, das Band des Friedens in der Einigkeit des apostolischen Glaubens unverletzt zu erhalten und Nichts zu unterlassen, das zur Genesung der Spaltung unter ihren christlichen Brüdern dienen mag, so daß sie an der einen Hand alle Parteilichkeit und Ansehen der Personen oder Parteien, und an der anderen alle gegen sie gefasste Vorurtheile auf die Seite setzen und sodann dem Frieden und der Wahrheit auf den allerfestesten und beständigsten Gründen nachjagen mögen. Und endlich auch dadurch, daß sie williglich in ihre Gemeinschaft alle Diejenigen annehmen, die einen guten geistlichen Grund und ein gutes Erkenntniß und Uebung der Gottseligkeit haben einstimmend mit dem Leben Christi, und die in rechter Wahrheit des einigen allgemeinen Geistes Gottes theilhaftig worden sind; unerachtet sie sonsten äusserlich wegen des jetzigen elenden Zustandes der Christenheit von unterschiedlichen Gemeinen sein und dann in etlichen Dingen, das Erkenntniß betreffend, irren und in anderen, so zur Uebung gehören, fehlen mögen. Und daß derohalben, in Betrachtung, daß der Kirche bishero so wenig Gutes zugebracht worden von den vielfältigen Glaubensartikeln, die ein Jeder ausdrücklich bekennen müsse, Keiner, der in diese Societät zu kommen begehrt und noch

muß geprüft werden, über einige andere Glaubens-Form oder Religions-Artikel soll geprüft werden, als jenem allerältesten Formular der heilsamen Lehre, das gemeiniglich das apostolische Glaubensbekenntniß genannt wird. Und daß dieses Bekenntniß sammt denen General-Regeln, welchen sich ein jegliches Glied dieser Societät bei seiner wirklichen Aufnehmung unterwürfig erklären muß, dem Register der Neuankommenden und noch zu Prüfenden vorgefügt werden soll.

26. Daß, um diese und alle anderen christlichen Vorhaben der Societät, die zum allgemeinen Besten zielen, desto besser auszuführen und alle die Geschäfte derselben desto leichter zu verrichten, die gegenwärtige Zahl dieser vereinigten Glieder oder Brüder in die Original-Societät (nach deren Modell auch andere hernachmahls können aufgerichtet werden) allezeit dieselbe, die sie nun ist, bleiben soll. Und im Fall etwa Einer durch den natürlichen Tod abginge, oder in ein ander Land verreisete, und also seinem Geschäfte allhier nicht abwarten könnte, oder freiwillig der Bürde dieser äusseren Bedingung sich entzöge, um ein mehr von aller Wirklichkeit abgeschiedenes Leben zu führen und einer steten göttlichen Beschaulichkeit desto ungehinderter zu geniessen, oder auch in einigem anderen Vorfall, dadurch eines Gliedes langes Abwesen verursacht würde, daß alsdann allezeit dieser Mangel oder Abgang mit einem Anderen aus solchen Personen soll ersetzt werden, die da willig sind, sich mit ihnen zu dem Ende zu vereinigen und mehr als ihre Gehülfen dem allgemeinen Besten zu Dienst und Nutz zu arbeiten, nachdem sie nämlich völlig werden untersucht und tüchtig sein erfunden worden. Und ob es schon also hiemit beschlossen ist, daß die ersten Regulatores oder Verwalter dieser Societät beständig bleiben sollen, ohne einigen Zusatz zu ihrer Zahl, oder Veränderung ihrer Personen, es sei denn (in Ansehung dieses Letzteren) eine augenscheinliche Nothwendigkeit, daß dennoch Dieses durchaus nicht mit dem Vorsatz geschehe, als ob sie sich einiger Autorität über ihre Brüder anmaßen oder gebrauchen, oder Andere, die von Gott berufen und hochbegnadigt, auch wohl etwan in dem Reich Christi höher gewürdigt sein möchten als sie selbst, ausschliessen und hindern wollten an ihrem Thun und

Arbeit in ihren unterschiedlichen Ständen und nachdem sie mögen tüchtig sein; sondern daß es einzig und allein geschehe um der Gemeine Gottes, der besten Weise nach, die sie finden könnten, zu dienen und einen festen und beständigen Grund zu legen, als getreue Haushalter seiner anvertrauten Gaben und als Solche, die da willig sind ihre anbefohlene Verwaltung niederzulegen, sobald es ihnen klärlich kund werden möchte, daß es der Wille Gottes sei. Daß Diese sollen genannt werden die Brüderschaft der Regulatoren der Philadelphischen Societät in England mit ihren vereinigten Gliedern in Deutschland oder die Philadelphische Brüderschaft. Daß aber die Namen und Zahl dieser Regulatoren soll geheim-gehalten werden und daß Nichts von dieser Regulirung in England soll bekannt gemacht werden, bevor dasselbe bestätigt und bekräftigt worden von den Brüdern in Deutschland, oder anderswo, die in dies Verbündniß, den apostolischen Glauben und Liebe fortzupflanzen, eingenommen sind.

27. Daß mit der Zeit auch Andere, die etwan aufgeweckt werden möchten, eben dieses Vorhaben und gemeine Beste zu befördern, zu dieser Brüderschaft sollen hinzugethan und als Aelteste und Gehülfen sollen geachtet werden, die erste Zahl aber allezeit ohne Zusatz und unvermehrt sein soll; auf daß Dieses nicht stracks also gethan werden soll aus unterschiedlichen wichtigen Betrachtungen und insonderheit wegen des großen Unfugs, der so leicht entstehen kann aus Unbeständigkeit solcher Personen, die nicht zuvor durch und durch geprüft sind, die dann in der Stunde der Versuchung abzufallen pflegen, davon wir betrübte Erfahrung haben; daß ferner, wenn nach dem Willen Gottes die Societät genugsam wird bestätigt sein, diese hinzugethanen Aeltesten als ein Theil der Brüderschaft geachtet werden, doch von den Regulatoren unterschieden bleiben, welche den anderen Theil derselben ausmachen sollen, und daß, nach erheischender Nothdurft, die ledigen Stellen der Regulatoren aus den Aeltesten oder Gehülfen sollen ersetzt werden, so daß die Brüderschaft, die gegenwärtig nur aus den die Societät regulirenden Gliedern besteht, sehr mag erweitert werden dadurch, daß man in die Zahl der Aeltesten soviel solcher Personen aufnehme, als die Regulatores gut erkennen und finden werden Solche zu sein, die eine

geraume Zeit in den Wegen Gottes geübt sind und für eine oder andere Bedienung in dieser Societät gehörige Gaben oder ein gutes Pfund empfangen haben. Und daß die übrigen vereinigten und untergeordneten Glieder in Gleichförmigkeit mit Denen, so in der ersten christlichen Kirche die Ordnung der Gläubigen genannt wurden und die aus Denen bestehen, so in die Societät eingenommen worden auf ihren Glauben und Hoffnung einer Zeit der Erquickung von dem Angesicht des Herrn, sollen genannt werden die allgemeine Societät, auf daß sie da, durch von der particulären Societät oder Brüderschaft mögen unterschieden werden. Und weiter, dieweil wohl Etliche für eine Zeitlang in einem Candidaten- oder Vorbereitungs- und Prüfungsstand stehen mögen, bevor sie in die allgemeine Societät aufzunehmen. Auch weil wohl etwa Andere nach einem gemachten guten Anfang wieder zurücktreten und durch unterschiedliche Versuchungen möchten verleitet werden, die gleichwohl deswegen nicht gleich gänzlich zu verwerfen, sondern der apostolischen Uebung nach weislich und vorsichtiglich mit ihnen zu verfahren, daß Diese zugleich mit den gewöhnlichen Zuhörern und Anhängern, die nicht wirklich mit der Societät vereinigt sind, geachtet sollen werden, als gleichsam ein auswendiger Vorhof der Societät, in einiger Aehnlichkeit mit den Katechumenis, oder Denen, die in der alten christlichen Kirche vor der Taufe unterrichtet wurden, und Denen, die da Buße thaten und Büßende genannt wurden.

28. Daß Keiner weder in die Societät noch Bruderschaft soll genommen werden, es sei denn daß sein Geist zuvor völlig und durch und durch geprüft sei, aber sonderlich, daß Keiner in die Bruderschaft oder Zahl der Aeltesten soll aufgenommen werden, es sei denn daß sich offenbahrlich in ihm erzeige ein tiefer geistlicher Grund und ein Werk Gottes in seiner Seele, das nicht leicht könne bewegt werden, und Keiner in die gemeine Societät, als nur Solche, die schon einen wahren und gewissen Grund gelegt haben, in einem guten Grad der Einfalt und Demuth stehen und nicht wenig im Glauben und der Liebe geübt sind. Und daß, um Alles was hierin nöthig ist desto genauer in Acht zu nehmen, auch alles Einschleichen und Ein-

schieben untüchtiger Geister zu verhüten, diese gute Vorsorge hiermit gemacht werde, daß kein Glied soll erwählet oder in die Societät eingenommen werden, es sei denn in einer vollen Versammlung der Regulatoren und nach solchen Ordnungen, als Dieselben fürschreiben werden. Auch daß Keiner in die Bruderschaft, die Zahl der Aeltesten oder Gehülfen soll eingenommen werden, es geschehe denn mit einmüthiger Bewilligung aller der Regulatoren, die da nicht im Geringsten zweifeln, wenn es der Wille Gottes, einig Glied von neuem hinzuzuthun, so werde er auch den Weg dazu bereiten und alle die Herzen Derer dazu neigen, die damit zu thun haben; daß man aber über Alles sich sorgfältig hüten soll, daß nicht einige Aenderung hierin von den Regulatoren selber vorgenommen werde, oder sie selber abweichen von ihrer gegenwärtigen Satzung, und was sie anjetzo bestätigen, es sei denn daß aus einem offenbaren und deutlichen Zeichen und aus einem freudigen und einmüthigen Zustimmen ihnen allen klärlich erscheine, es sei der Wille Gottes.

29. Daß ein verehlichter Mann und sein Weib nur als Eine Person soll gerechnet werden, doch daß Dieses derselben nöthigen Vorsorge keinen Eintrag thue, die man einer jeden absonderlichen Person in der ganzen Gesellschaft schuldig ist, nämlich daß einer gleichen Austheilung aus dem gemeinen Capital Nichts dadurch benommen werde.

30. Daß in Fällen einer geistlichen Vereinigung zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, die sich nach der Weise, so schon in der apostolischen Zeit gebräuchlich gewesen, genauer zusammenhalten, um sich Gott in Heiligkeit zu widmen und einander in dem Werke des Herrn beizustehen, eben diesen auch beständiglich also soll gehalten werden, sowohl in der allgemeinen Societät, als auch in der particulieren Brüderschaft, dadurch dieselbe regulirt wird; doch allenthalben mit diesem nöthigen Anhang, daß, weil dieser und der vorhergehende Satz um der guten Ordnung willen gemacht sind, dieselben ganz keinen Nachtheil weder in Geist- noch Leiblichem, auch den allergeringsten und wenigsten in dieser geheiligten Liebe-Gemeinschaft zubringen sollen. Und weiter, daß man alle nöthige Sorge tragen soll, allen Mißbräuchen und Unordnungen, die hieraus entstehen könnten,

vorzukommen; und nicht den geringsten Anlaß oder Beförderung zu dergleichen Vereinigungen zu geben, ausgenommen sofern als dieselben in genauer Gleichförmigkeit unterhalten werden mit der Heiligkeit und Reinigkeit des Lebens unseres gebenedeyten Heilandes, auch ohne allen Schein der Aergernis, dieweil sie nicht nur unbefleckt, sondern auch vollkommlich ohne Tadel müssen gehalten werden.

31. Daß in keinerlei Sache, die von Wichtigkeit ist, das gemeine Beste der Societät in oder ausserhalb Landes betrifft und eigentlich auf die Fortpflanzung des apostolischen Glaubens zielet, ein Ausschlag soll gegeben werden ohne vorhergehendes sonderliches Gebet und Warten auf die Leitung des Geistes Gottes. Und daß in einer solchen Sache nichts Gänzliches und Schließliches soll bestimmt werden ohne eine einmüthige Zustimmung aller der sitzenden Glieder.

32. Daß andere Sachen, die nicht von so gar großer Wichtigkeit sind, dennoch aber die Erhaltung Beides, der allgemeinen und geheimen Societät sehr eigentlich und genau betreffen, insonderheit die das Capital angehen und wie dasselbe zu handlen und anzuwenden sei, mögen beschlossen werden durch zwei Theile der sitzenden Glieder oder durch die meisten Stimmen, darunter die beiden Inspectores müssen befindlich sein. Daß aber in noch geringeren Sachen, die wenig auf sich haben und die die Bestellung der Societät nicht unmittelbar betreffen, die meisten Stimmen allein, wenn nur ein Inspector zustimmt, sollen genugsam sein den Ausschlag zu geben.

33. Daß diese Sachen und Fälle reiflich sollen erwogen, in drei Theile eingetheilt, was und welcherlei sie eigentlich seien, bestimmt, und was darauf beschlossen wird, in einen absonderlichen Anhang, darüber man sich einmüthiglich vergleichen soll, diesem Instrument soll angefügt werden.

34. Daß zwei Secretarii für die Societät sollen benennet werden, der eine für inländische, der andere für ausheimische Sachen; auch daß ein Tagregister soll gehalten werden, darin Alles, was bei den Regulatoren der Societät vorgeht und beschlossen wird, soll eingetragen werden, und daß dieses unter der Hand des inländischen Secretarii sein soll.

35. Daß das Siegel der Societät, das in dem gemeinen Kasten unter 3 Schlössern zu verwahren ist, insonderheit auch unter der Aufsicht eines der drei Regulatoren sein soll, dem auch die Register der Societät, ausgenommen das Tagregister, sammt Schriften von der größten Wichtigkeit, des Oeconomi und Kastenverwalters an die Inspectores abgelegte Rechnungen und die Rolle Derer, die sich zum Capital unterschreiben, sollen anvertraut werden, und daß dieser heissen soll der Referendarius der Societät der vereinigten Brüder in England und Deutschland. Auch daß dieses Amt des Referendarii, um unterschiedliches Ungemach zu vermeiden, das aus öfterer Veränderung und Abwechslung entstehen könnte, allezeit beständig auf Einer Person bleiben soll, oder ja zum wenigsten so lange, als dieselbe wird willig sein diese Mühe auf sich zu nehmen, oder die Societät keine Ursache haben wird, eine Veränderung zu machen. Und daß, um Denselben zu fleissiger und getreuer Wahrnehmung dieses Amtes aufzumuntern, wie auch eine gleiche Austheilung aller Privilegien in dieser philadelphischen Gemeinschaft unter allen dero Gliedern zu machen, Derselbe ebensowohl als einiger Anderer von den Regulatoren zu einigen anderen der obbemelten Bedienungen möge erwählt werden, ob er schon auch in diesem bleibet.

36. Daß eine absonderliche Vorsorge für die Wittwen und Waisen in dieser Societät getragen werden soll, in solcher Gestalt, daß, so lange Dieselben in Liebe und Einigkeit mit der Societät verbleiben, darinnen ihre Ehemänner oder Eltern bei ihren Lebzeiten gestanden sind, sollen sie mit Nothdurft aus dem Capital versehen werden, sofern als dasselbe reichen kann. Dann aber sollen auf der anderen Seite die ehrbaren und sittsamen Matronen gehalten, sein, der Societät in Liebe an die Hand zu gehen, nach den Bedingungen und Geschäften, die ihnen zufolge der Uebung in der ersten christlichen Kirche zugehörig oder anständig sind, es sei gleich der Nothdurft der Armen sich anzunehmen, Fremdlinge zu pflegen, der Kranken wahrzunehmen, Mägdlein und neue Ankömmlinge zu unterweisen, oder was sonst Dergleichen sein möchte, nachdem jede unter ihnen zu diesem oder

jenem Dienst geschickt und bequem ist. Und daß Diejenigen die also im Dienst der Societät gebraucht werden, Diaconissen heissen sollen.

37. Daß man sich in der alten Zucht und Kirchenordnung nicht nur der allgemeinen Kirche, sondern auch der particulaeren Kirche, innerhalb des ersten Jahrhunderts, oder um dieselbe Zeit nach Christo, umsehen und dieselbe untersuchen soll. Und daß Alles, was man Nöthiges oder Nützliches und dem Zweck dieser Societät Fürträgliches darinnen finden wird, wieder herfürgezogen, auf gegenwärtige Zeit eingerichtet und zu allem Intent und Vornehmen der Societät geachtet werden soll als ein Theil oder Stück ihrer Satzungen, sobald sie genugsames Vermögen haben wird es wirklich auszuführen.

38. Daß von denen diesem Instrument angefügten Regeln einem Jeglichen, der und wann er in die Societät aufgenommen wird, eine Abschrift soll zugestellt und sein Uebereinstimmen damit von ihm begehrt werden. Und daß die Kennzeichen eines wahren Philadelphiers, die das erstemal im Jahre 1698 gedruckt worden, für sich selber allein mit einer solchen Vermehrung und Veränderung, als die Regulatores gut-finden werden, auf's neue aufgelegt und einem Jeden, der in die Societät zu kommen verlangt, communicirt werden sollen.

39. Daß solche Personen, die zwar nicht eigentlich mit der philadelphischen Societät vereinigt, doch aber derselben geneigt sind, so sie zu dero Capital Etwas beitragen, oder auf einigerleiweise Derselben behülflich sind, in diesem großen Unternehmen die apostolische Kirche wieder aufzurichten und das Reich Christi in der Welt zu befördern, sollen geachtet werden als correspondirende Glieder; und die Glieder dieser Brüderschaft sollen eine dienliche Correspondenz mit Denselben unterhalten, auch ihnen Alles mittheilen, was füglich sich will mittheilen lassen.

40. Daß die offenbahre Versammlung oder Kirchen-Uebung, die im Jahre 1697 angefangen und bis hierher unter dem Schutz der Obrigkeit fortgesetzt worden, um ein öffentliches Zeugniß für das Reich Christi und die Wahrheit aller prophetischen Schriften abzustatten, um die Privilegia der Gemeinschaft der Heiligen sammt dem wahren inneren Leben und Geistlichkeit der christlichen Religion zu behaupten, und endlich um alle streitenden

Parteien innerhalb Landes zum Frieden, Einigkeit und brüderlicher Liebe einzuladen, auch hinfüro mit aller Einmüthigkeit und um dieser gemeldeten Endursachen willen von den vereinigten Brüdern soll fortgesetzt werden, und daß man gehörige Sorge tragen soll denen Unordnungen zu steuern, die darinnen gemacht werden aus Anstiften des großen Feindes menschlichen Geschlechts, der niemals ermangeln wird mit dem äussersten Wüthen durch die Kinder der Bosheit allen solchen heiligen Vornehmen, die nothwendig den gänzlichen Fall seines Reichs befördern müssen, sich zu widersetzen.

41. Daß, um besserer Ausbreitung willen dieser philadelphischen Societät, die älteste oder gleichsam zur Seite stehende Mitbrüderschaft oder die Gehülfen sollen geachtet werden als ein Pflanzgarten der Societät, so daß nach dem Modell dieser Original-Societät auch andere Societäten mögen formirt werden in einigen Stadt- oder Markt-Flecken dieses Königreichs, als gleicherweise auch in einigem andern Land, wo nur eine genugsame Anzahl solcher Personen zu finden, die da tüchtig und bequem sind zu solchem Werk. Und daß, wofern Etliche ihrer Verlangen trügen, in eine solche philadelphische Societät sich zu formiren, so sie lauter Englische oder in diesen dreien Reichen Eingeborene sind, es genugsam sein könne, so sie nur einen Inspector, einen Oeconomum und einen Secretarium haben; wozu es dienlich sein würde, daß zum wenigsten der Inspector in die Brüderschaft dieser originalen Societät aufgenommen und allezeit eine genaue Correspondenz und Gemeinschaft mit den ersten Regulatoren unterhalten werde.

42. Daß diese Societät bereit und willig sein soll von einem Jeglichen zu lernen, wie dieses Modell vollkommner möchte gemacht werden, oder anzuhören alle die nutzbaren Vorschläge, die Jemand möchte machen können, um das große Interesse oder gemeine Beste, das sie vor Augen haben, besser zu befördern. Und Dieses zufolge ihrer vormaligen Erklärung in einer öffentlichen Zuschrift an die allgemeine christliche Kirche, betrachtet Beides in ihren Häuptern und ganzem Leibe, wie Solches enthalten ist in der Erklärung der philadelphischen Societät in England am Ostertage 1699. Und daß, wofern einige Personen

wären, die geistlich sind und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben, nicht aber mit dieser Societät, in dieser Regulirung derselben sich vereinigen konnten, weil sie entweder nicht in demselben los stehen, oder wegen einiger anderen verborgenen und Gott bekannten Ursachen, nichtsdestoweniger eine freundliche und aufrichtige Correspondenz ihrerseits mit solchen Personen soll unterhalten werden. Und daß diese Societät werde willig sein mit allen Sothanigen zuzuhalten und ihnen die rechte Hand der Gemeinschaft zu reichen, so sie auf andere Weise sich vereinigen können, um den vorgesetzten herrlichen Zweck zu erreichen, ob sie schon sonst in geringen Dingen sich nicht miteinander vergleichen können.

43. Daß man von diesem gegenwärtigen Vornehmen und Befestigung desselben, vermittelst offener Briefe, Nachricht geben soll an alle Zweige dieser Societät, nicht allein in Deutschland sondern auch an andere Orte, wie auch an die mit der Societät correspondirenden Freunde und an Alle, die in der Stille und im Geheimen auf die Erfüllung aller Verheissungen Gottes warten; absonderlich aber, daß man stracks an die vereinigten Brüder in Deutschland schreibe und ihnen berichte, was durch ihre Brüder in England gethan werde, um eine beständige Befestigung einer wahren philadelphischen Societät zu machen und ein immerwährendes brüderliches Verbündniß zu stiften zwischen den geistlich Gesinnten und von Gott Geliebten in beiden Nationen.

44. Daß in Betrachtung der sonderlichen göttlichen Gnaden, die Gott demselben seinem Rüstzeug erwiesen, das neulich an diesen Orten angelangt und ausdrücklich zu diesem großen Ende hierher gesandt worden, daß eine ordentliche und beständige Gesellschaft, Gemeinschaft und Societät völlig möchte bestätigt werden, Beides hier unter uns und unter den Freunden und Brüdern in anderen Landen, vermittelst einer herzlichen Einmüthigkeit und auf die beste und sicherste Weise um den Segen des Geistes Gottes auf ihr gesammtes Unternehmen herabzubringen, Derselbe nicht allein zum ersten Inspector für die deutsche Nation soll erwählt werden, sondern auch, wenn er von hinnen reisen wird und also hiesigen Orts diesem Amt nicht länger vorstehen kann, daß er seinen Assistenten oder Gehülfen

hinter sich lassen, diesen Amtsnamen mit sich nehmen und eine volle Commission von den Regulatoren haben soll, um allenthalben, wo er hinkömmt, im Namen der Societät zu agiren. Darum haben wir, die Regulatoren der philadelphischen Societät in England, einmüthig gut und dienlich befunden und nach reifer Ueberlegung beschlossen, den deutschen Inspector an unsere Brüder und vereinigten Glieder in Deutschland zu senden, um dieser Sache halber sich mit ihnen zu bereden, so daß Alles, was er thun wird, von uns erkannt wird, als hätten wir es selbst gethan. Und im Fall er es für gut und nöthig befinden würde, um hiervon auch an Andere Nachricht zu ertheilen, und dieses Gegenwärtige in Druck zu geben, damit, so sie irgend Etwas dazu zu thun hätten, oder eines Besseren, um unser verlangtes Ende füglicher zu erreichen, uns berichten könnten, oder so sie selber einen mehreren Bericht von der Aufrichtung und Befestigung dieser Societät verlangen sollten, sie wissen mögen, wie sie dazu kommen können: so thun wir ihnen kund, daß sie ihr Schreiben entweder an diesen unseren Inspector richten, oder an Dr. Petersen in Niederdodleben bei Magdeburg oder an andere Freunde, die er benennen wird, senden mögen [44]).

Die deutschen Philadelphier hatten an dem dem Dittmar beigelegten Inspectortitel Anstoß genommen. In England, wohin diese Differenz zur Ausgleichung getragen wurde, hielt man dieselbe für eine Opposition gegen das Werk selbst und theilte Dittmar mit: „weil sie mit der Sache selbst nicht concordiren, wenden sie den Titel vor; wenn wir uns hierin bequemen sollten, würden sie bald etwas Anderes zu opponiren finden. Wir suchen mit den Titeln keinen Vorzug, Würde und Eitelkeit, sondern behalten sie wegen der Ordnung und des Unterschiedes, damit man eine solche Verrichtung und ein solches Amt, weil die Gabe des heiligen Geistes mannichfaltig und nicht alle einerlei Amt haben können, bei seinem eigenen Namen nennen möchte;

---

[44]) Cod. Goth. p. 21—23. Datum London am 28. December 1702. Auf dem Umschlage der Urkunde findet sich die Bemerkung: hic Deichmann est cognatus Dr. Breithaupti Hallensis et secretarius societatis philadelphicae. Deichmanni omnia sunt autographa ad Dittmarum.

und kommt es ja auf Eins hinaus, ob wir sagen, zwei Brüder haben die Aufsicht über die Societät, oder zwei Brüder sind Inspectoren, welcher Name nur der Kürze halber zu gebrauchen ist. In der ersten Kirche haben sich solche Titel vorgefunden, darauf deutet das Wort ἐπίσκοπος oder inspector, διάκονος hin. An solche Titel kehren wir uns wenig, die wir von unserem Lehrmeister Christo nur Demuth gelehrt sind und noch gelehrt werden; machen uns aber auch keine Scrupel solche Namen zu gebrauchen, die, an sich indifferent, unser Hauptwerk nicht umstoßen. Es kann nicht anders sein, daß, wenn das Reich Gottes, wie Dr. Petersen und Andere bekannt haben, in's Aeussere ausbrechen soll, auch einige Aemter und Verrichtungen, als eine im Vorhofe nöthige Constitution und Anordnung, angenommen werden müssen, die man zu besserer Einrichtung und Bestätigung solcher Societät oder Kirche nicht vermeiden kann, wie in der ersten Kirche zu sehen" [46]). Dittmar hatte, ungeachtet der ihm gegebenen Instruction, den Anforderungen der deutschen Philadelphier nachgebend, den Titel eines Inspectors abgelegt. Der Unwille der Societät spricht sich in nachstehendem Schreiben aus: „Viele setzen sich wider die Titel unter dem Vorwande, daß man ihre Abneigung gegen das Hauptwerk nicht erkennen soll. Auch wenn wir uns Denselben anbequemen, werden wir dadurch ebensowenig Etwas ausrichten, als Paulus, der sich nebst den vier Männern scheeren und im Tempel finden ließ, wie er die Tage der Reinigung aushielt und eben dadurch beschuldigt wurde, daß er den Tempel gemein mache, so werden Viele weitere Ursachen und Gebrechen finden uns zu beschuldigen, daß wir unter dem Schein einer Societät eine Secte aufrichten und Geld aufheben. Daher wohl das Beste ist, wenn wir unser Werk und unseren Beruf als vom Herrn an uns gelangt erkennen und davon durch den heiligen Geist versiegelt sind, daß wir Alle, welche sich nicht überzeugen lassen wollen und folglich die Hand des Herrn nicht erkennen wollen, dem Herrn überlassen und übergeben, uns aber zu Denen wenden, die, mit Maria Magdalena und anderen gottseligen Christen früh ausgehend, willig sind den Herrn zu er-

---

[46]) Cod. Goth. p. 83, Dat. 2. April 1703.

kennen, zu suchen und anzunehmen, ob er gleich auch in noch so verachteten Gefäßen liegen möchte“ [46]).

Die Einführung eines Siegels zur Sicherung der Correspondenz der Societät fand allgemeine Billigung [47]). Mit der Errichtung einer gemeinschaftlichen Casse, theils zur Bestreitung nothwendiger allgemeiner Ausgaben, theils zur Unterstützung an ärmere Glieder, war das nicht der Fall. Während Einige sich für einen festen Fuß der Besteuerung bestimmen zu müssen glaubten, redeten Andere, und hierfür stimmten die Deutschen, freiwilligen Abgaben das Wort. Namentlich war es Dr. Petersen in Niederdodleben, der seine Ansicht im Nachstehenden kund gibt: „So viel ich von Denen vernommen, die das Vermögen wohl haben, sind Dieselben mehr zu freiwilligen Gaben bereit als zu bestimmten Ansätzen. Zudem befinden sich hier zu Lande der Armen so viele, als in England nicht sein mögen; auch so viel Reichthum in Deutschland nicht, als in England; weshalb ich schwerlich glaube, daß dazu etwas Nachdrückliches von hier aus contribuirt werde“ [48]). Hierauf erwiederte die Leade an Dr. Petersen: „Was die Artikel unseres Glaubens anbelangt, so ist es so fern, daß intendirt gewesen diese irgend Jemandem aufzudringen, daß durch einen ausdrücklichen Artikel gleich anfangs versehen war, daß eben die Unterschriebenen selbst nicht an den ganzen Inhalt gebunden sein sollten. Was das Capital oder den Fonds betrifft, mit der äusseren davon dependirenden Verordnung, haben wir das Intent nimmer gehabt, Jemandem von

---

[46]) Cod. Goth., p. 43.

[47]) Das Siegel wird so beschrieben: „Die untere Hälfte des Cirkels bildet einen Teich, in welchen links ein Mann einsteigt. Ueber demselben schwebt ein über den Teich sich ausbreitender Engel, um anzudeuten, daß der Engel das Wasser bewegen solle. Der Engel trägt das hebräische Wort יה (Jah), den Namen der Liebe Gottes andeutend. Das Siegel soll die Trinität symbolisiren, der Engel repräsentirt den Vater, der Name Jah den Sohn, die Taube den heiligen Geist. Die Umschrift des Siegels trägt die Worte: non est vol. nec curr. sed Dei miseric. Die Größe desselben kommt einem englischen Schilling gleich. Cod. Goth., p. 74.

[48]) Schreiben Dr. Petersen's an Leade. Datum Niederdodleben 7. Juli 1703. Cod. Goth. p. 86.

unseren geistliebenden Freunden beschwerlich dadurch zu sein, sondern die Dinge nur in solche Ordnung einzurichten, daß wir uns möchten bequem machen, zu gemeinschaftlicher Handreichung unter einander und zur Erstattung des Mangels und der Nothdurft der Armen, wenn uns Gott segnen sollte, wowider wir nicht gemeint daß Jemand Etwas mit Recht einwenden könne. Diesem nach zweifele ich nicht, Ihr werdet Alles in einem rechten Verstande aufnehmen und in einem wahren, aufrichtigen Geiste der Liebe erklären" [49]).

Wenn nun schon durch manche gleichsam das äussere Gewand der Societät berührende Fragen mancherlei Differenzen nicht ausbleiben konnten, so traten dieselben um so greller hervor, je mehr dieselben sich auf das Gebiet der Theologie bezogen. Zunächst bekämpften sich Dittmar und Johann Georg Gichtel. Petersen gibt über den unten folgenden Streit Beider das Urtheil ab: „Ob ich zwar Gichtel nicht entschuldige, sondern gar wohl glaube, daß er sich auf den Stuhl des Richters über Andere gesetzt, das sich nicht geziemt: so dünkt mich doch, es wäre genug gewesen, wenn Gichtel von Dittmar solche Briefe allein bekommen hätte, und wenn dieselben nicht an Professor Franke und Andere wären geschrieben worden, dadurch Gichtel nicht gebessert worden, dessen Besserung wir doch suchen sollten. Ich habe aus den an mich und Gichtel gesendeten Briefen wahrgenommen, daß Dittmar wohl in der heil. Schrift bemerkt, daß nicht unser eigenes Wirken, sondern Gottes Erbarmen in uns, bei unserer passiven Gelassenheit, alles göttliche und bleibende Wesen in uns wirken, anfangen und vollenden müsse; wollte aber, daß dabei ausgedrückt worden wäre, wie nach empfangener Gnade wir *συνεργοῦντες* und Mitwirker sein müssen, dadurch Der, der in uns ist, Beides das Wollen und Vollbringen in uns schafft" [50]).

Aus nachstehender Schilderung Gichtel's von dem philadelphischen Inspector Dittmar ist uns das Bild des Letzteren einigermaßen gezeichnet. Es entspricht dasselbe der Persönlichkeit Ditt-

---

[49]) Leade an Dr. Petersen. Datum am 7. September 1703. Cod. Goth., p. 90.

[50]) Cod. Goth. p. 125 sqq.

mar's, die von einer gewissen Eitelkeit und dem den Sectirern eigenen Hochmuthe, bei aller äusseren Demuth, nicht frei geblieben, ist. Dittmar trug einen großen Bart und führte eine Rede voller Feuer und Begeisterung. Gichtel erzählt: „Ich fragte Dittmar u. A. über seine Studien auf der Universität Halle, und ob er mit Schermer bekannt geworden. Ja, gab er zur Antwort, ich habe mit ihm studirt, er ist aber ein Heuchler. Auch den Professor Franke hatte Dittmar vor seiner Abreise nach England in einem Briefe hart angegriffen; auch an Dr. Breithaupt hatte er nicht viel Gutes gelassen. Arnoldi habe gar Viel geschrieben, von allem Dem aber im Leben das Gegentheil gezeigt. Darauf fragte Dittmar, ob zu Amsterdam viel Christen zu finden seien. Ich gab zur Antwort ja, sei aber selbst still und habe nur mit Einigen, nämlich Meschmann und Pronner genaue Gemeinschaft. Letztere wünschte er zu besuchen. Auf die Anfrage, ob ich ihm eine geeignete Herberge vorzuschlagen im Stande, und nachdem er eine Einladung in mein Haus angenommen, begab sich Dittmar, nachdem er eine Abendmahlzeit eingenommen, zur Ruhe. Am anderen Morgen in aller Frühe begleitete ich Dittmar, welcher seine Weiterreise nach Haag auf den Abend festgesetzt hatte, zu Pronner, welchen er auf der Straße traf und als ein Gesandter Gottes sich vorstellte. Pronner antwortete Dittmar ganz cordat, daß sein Geist uns nicht fremd wäre, daß er indeß selbst erst in die Schule des heil. Geistes gehen möge, ehe er Andere zu lehren sich unterfangen wolle. Dittmar fragte, ob Gott ihm Solches zu sprechen befohlen. Pronner erwiederte: hört, ich darf wohl sagen, daß der Hund auf der Straße nach seinem Hunde-Verstand Gott besser kennt als ihr nach euerem menschlichen Verstand; denn ob der Hund gleich Schläge bekommt, kommt er doch auf ein freundlich Wort gebückt gleich zu seinem Herrn, das thut ihr aber nicht. Dittmar sprang auf und wollte, weil man ihn geringer als einen Hund achte, zur Thür hinaus. Ich versuchte ihn etwas zu beruhigen; denn wenn er kegeln wolle, müsse er auch aufsetzen und Anderer Strafen ertragen. Darauf hat er mich einen Heuchler genannt, der, am vorigen Tage mit ihm einig, nun aufgefahren sei. Weil er nun heftig zu schreien begann, bedeu-

tete ich ihn, er solle wissen, daß wir mit eben so viel Feuer zu reden verständen als er; wir wollten aber, da Gott ihn zu uns geführt, sein Bestes und wollten ihm daher rathen, er solle seinen Bart auf die Probe setzen, und wenn er nicht Feuer vom Himmel bringen könne, das Pronner und mich verzehre, so solle er ihn nur getrost abscheeren; worauf er unsere abgeschorenen Bärte und Perrücken anfiel. Pronner entgegnete: wir beide seien junge Leute, denen Schweigen wohl anständig sei, wir mögen das Alter reden lassen, Das sei uns nützlich und lehrreich. Da es Dittmar an Reisegeld fehlte, wurde er mit solchem versehen und an das Schiff gebracht. Unterwegs erkundigte er sich nach Breckling und der Tochter der Leade" [51]).

Der Widerwille Dittmar's gegen Gichtel mag vornehmlich durch das Eifern des Letzteren gegen das unten anzuführende Glaubensbekenntniß der philadelphischen Societät entstanden sein. Da Gichtel die todte Orthodoxie der damaligen Zeit vor Augen hatte, verwarf er auch die lutherische Rechtfertigungslehre als in fleischliche Sicherheit einwiegend, vermied den Umgang mit allen Separatisten und verlief sich in aller Consequenz, bei aller Hochachtung vor der von ihm ganz subjectiv aufgefaßten heiligen Schrift, in den bodenlosesten Rationalismus. Dittmar unterzog die von Gichtel herausgegebenen theosophischen Sendschreiben einer Kritik [52]), in welcher in mancher Beziehung ein freies Urtheil nicht zu verkennen ist.

Christliches Bedenken, was ich aus vielem mir bedenklich Fallenden aus des Gichtel's Schriften ausgezeichnet [53]).

Erster Theil p. 104 sagt er: Finsterniß, Feuer und Licht, von diesen dreien Gestalten spreche die Schrift ohne Unterschied

[51]) Cod. Goth. p. 227 sqq.

[52]) Gichtel's theosophische Sendschreiben kamen in 3 Bänden 1700 heraus. Gegen diese kämpfte Dittmar an; die Citate beziehen sich auf die erwähnte Ausgabe. — Überfeld, der nach Gichtel's Tod an die Spitze der Engelsbrüder getreten war, edirte die Werke Gichtel's unter dem Titel theosophia (nicht theologia, wie meistens behauptet wird) practica, Leyden 1722; die Briefe Desselben veröffentlichte Arnold 1701 und 1708.

[53]) Cod. Goth., p. 228 sqq.

Jehova: 2 Sam. 24, 1; 1 Chron. 22, 1; 1 Kön. 19, 11 und 12. In unserer Bibel steht 2 Sam. 1 der Zorn des Herrn, 1 Chron. 22, 1 der Satan und 1 Kön. 19, 11 u. 12 im Wind, Erdbeben, Feuer war der Herr nicht; es wird in der hebr. Bibel nicht allein Jehovah stehen, sondern dabei noch ein Wort, das Zorn und dergleichen bedeutet. Es ist daher sehr bedenklich, daß Er Finsterniß, Feuer und Licht zum Jehovah machen will. Lucifer wollte mit diesen Gestalten der Natur über Jehovah herrschen, aber er wurde ein Teufel. Es sind Gestalten der Natur, wie er selber sagt, warum will er sie denn zum Jehovah machen, welche Gestalten, wenn sie sich von der göttlichen Wohnung in ein eigen Regiment einführen, nichts als Zorn, Pein und Falschheit geben! — 1. Th. S. 18: Daß nach vielen Leiden endlich ihm der Herr von Angesicht zu Angesicht im Geist erschienen; und S. 321, daß ihm Sophia von Angesicht zu Angesicht erschienen und ihm, S. 104, Dieses vor 22 Jahren begegnet sei; und im 2. Th. S. 94, daß er etliche Male in den dritten Himmel erhoben sei, der Herr sich von Angesicht zu Angesicht geoffenbaret und von Mund zu Mund gesprochen; auch 2. Th. S. 94, daß er aus eigener Erfahrung wisse, daß die geheimen Freunde Gottes im Himmel in innerer Gemeinschaft und Ansprache Gottes wandeln [54]).

Wenn Dieses wahr wäre, würde er gewiß mehr Unterscheidung machen können an den Geistern und nicht eine Ekstase höher halten als das Ansehen Gottes von Angesicht zu Angesicht, und solchen Leuten schreiben, daß er nur ein Kind gegen sie und sie in Gott weiter gekommen wären als er. Dann würde

---

[54]) Das theosophische System Gichtel's, der Versuch einer Vereinigung der monotheistischen und der pantheistischen Weltanschauung, ist von Jacob Böhm entlehnt. Das Element Gichtel's ist die Vision. Vgl. Erbkam, Geschichte der protestant. Secten 1848, und Noack, christliche Mystik 1853. Die den Vertretern der reformirten Mystik, der die Philadelphier angehören, gemeinsame charakteristische Eigenthümlichkeit ist das Hinausgehen über das protestantische Formalprincip, das Festhalten am inneren Worte Gottes, am Geiste Christi als des fortwährend in seiner Kirche wirkenden Lehrers der Gläubigen.

Mosis äusserlich Angesicht durch Anschauen des göttlichen Angesichts im Geist verklärt; wie viel mehr würde das Angesicht des inneren Menschen in ihm verklärt sein, weil ohne diese Verklärung Einer im Himmel unmöglich Ansprache mit Gott haben kann, wie er sagt daß er habe, und wäre er also wenigstens so weit gekommen als der Apostel, in welchem sich das Angesicht Jesu Christi geoffenbaret hatte, daher sie Apostel Jesu Christi genannt wurden und sich selbst auch so nannten. Ja, wenn er nach Th. 1. S. 50 und 51 den Cherub überwunden und der Feuer-Grund dem Licht-Grunde unterthan geworden, und Liebe und Zorn, welche in Adam's Fall in Mann und Frau geschieden, wieder in Einen Grund der Seele sich geeinigt, und er laut S. 175 zum Regenten über seine Eigenheit erhoben worden ist, auch aller Streit geschlichtet und das Ende den Anfang gefunden, das Siegel ihm eröffnet und er durch Christi Proceß wesentlich durchgeführt und seine rechte Hand dadurch in ihm erhöhet und der Bräutigam in ihm erschienen ist, und laut S. 295 alle seine Gebete eine Ausgebährung Vaters und Sohnes und heiligen Geistes sammt der Weisheit seien, er nach 2. Th. S. 16 Christi Tod, Hölle und Himmelfahrt theilhaftig worden und das Kind oder männliche Knäblein laut S. 75 ausgeboren ist, und er laut S. 216 einen freien Zugang zum Baum des Lebens hat und er nicht mehr im Glauben, sondern im vollen Schauen steht. Wenn alles Solches geschehen, wäre er, über alle Apostel erhöht, wieder in den Stand der Unschuld gekommen, und sein äusserer Leib müsste wieder paradiesisch sein, wie der Adam's vor dem Falle. Denn wenn der Cherub überwunden, Einer über alle Eigenheit erhoben, aller Streit vollendet, der Bräutigam erschienen, das Gebet eine Ausgebährung der heil. Dreifaltigkeit ist: so muß er vollkommen seelig und das ausgeborene männliche Knäblein über alles Irdische herrschen und vollkommener Herr über das Aeussere sein, nicht nur sich im inneren Menschen, wie Th. 2. S. 114, offenbaren und der irdischen Hütte Auflösung zu erwarten haben; denn diese würde durch das Knäblein schon verwandelt sein und er also keines Sterbens mehr nöthig haben, denn wo die Verwandlung nicht geschieht, da ist noch

keine Eröffnung des siebenten Siegels [55]). Es ist dieses ein klares Zeugniß, daß Alles was er vorgibt in diesem Stücke der völligen Ueberwindung des Cherubs und Eröffnung des siebten Siegels, eine pure Unwahrheit sei; woraus zu ersehen, wie er sich selbst widerspricht und zu erkennen gibt, daß er nicht weiß, was das Eine oder Andere ist. Wäre Alles so wie er meldet bei ihm erfolgt, so würde er ein völliger Ueberwinder sein und könnte sein Feuer-Grund nicht mehr in einiger Versuchung, die nur Krieg verursacht, stehen, sondern, weil er über alle Eigenheit gesiegt, ihn keine Versuchung mehr rühren können. Er sagt, sein Feuer-Grund der eigenen seelischen Begierden hätte Wunder gethan unter den Ungläubigen, da es doch (obwohl Niemand von Wundern, die er gethan, je gehört), wenn auch Wunder geschehen wären, der Feuer-Grund es nicht gethan haben würde, sondern Gott, in demselben Grund wirkend, würde sie durch denselben gethan haben; er gibt dadurch zu erkennen, daß er des Feuers Macht für seinen Gott, der in ihm die Wunder wirke, halte; in welche Feuers-Macht sich auch Lucifer vertieft hatte, um die Wunder durch dieselbe zu thun, und meinte, die Feuers-Macht wäre die Wirk-Ursache der Wunder, welches sie doch nicht ist, wie ein Werkzeug in eines Meisters Hand die Arbeit hilft vollenden. Aber Gichtel setzt sie hier zum Meister; daraus man sehen kann, welch Geistes Kind er ist, und daß all sein Rühmen nur eine Ausgeburt eines hochmüthigen und hoffärtigen Geistes ist, der sich zu einem anderen Christo aufwirft.

Wenn er Th. 1. S. 293, sagt: daß er einen seiner Gut-

---

[55]) Die Principien von Jacob Böhm treten hier unleugbar hervor. — Ueber die Wirksamkeit der Leade fällt Gichtel ein günstiges Urtheil: „Seitdem die Frau Leade ausgekommen", schreibt er, „fangen die Frommen wieder an uns zu suchen und freundlich zu sein, weil sie sehen, daß auch an andern Orten dergleichen Leute sind, die von Gott die Wahrheit, die wir getrieben, gelernt haben. Denn wir müssen bekennen, daß wir sowohl von Frommen als Gottlosen Vieles erdulden und Singularisten, Neulinge heissen müssen, als ob es eine große Fleischeslust wäre, stets im Feuer zu sitzen und zu braten, und Christus übel gethan, daß er statt der ihm vorgelegten Freuden das Kreuz erwählte, zu geschweigen, daß Andere meinen, wir hätten den lapidem philosoph. oder wären falsche Münzer." Reitz, Geschichte der Wiedergeborenen, III. Th. S. 181.

thäter vor 7 Jahren aus dem höllischen Feuer gezogen habe, und Th. 2, S. 378, daß ihm das menschliche Heil gleichsam als ein Pack seinem Jesu nachzutragen auferlegt sei, S. 386, daß wer nur in sein Haus komme und mit ihm zu sprechen verlange, nicht unbekehrt von dannen gehe und bekenne von Gottes Licht umstrahlt zu sein, 2. Th. S. 273, daß man Gott bei seinem Wort und Herz festhalten müsse, so werde man ihm seinen Kopf brechen; und wenn er an vielen Orten sagt, daß er mit Gott gerungen, welcher ehe müde werden sollte, Gott oder er: so bezeugt Dieses eine große Hoffahrt und Hochmuth in einem Menschen, der dafür hält, daß er, mit seinem Geben und Wirken, Gott, von dem Alles kommt, überwinden und ihm seinen Kopf brechen wolle; denn zu den Halsstarrigen sagt man, daß man ihnen den Kopf brechen wolle. Er sagt 1. Th. S. 186, er sei versichert, wenn alle seine Briefe in Eins gefügt werden sollten, so würde nicht eine Kriegslist des Satans unaufgelöst bleiben. Damit will er seine große Erfahrenheit in dem geistlichen Streit und seinen Sieg über alle Liste des Satans an den Tag legen, und stellt sich für einen Ueberwinder aller derselben und für einen Helden, verdeckt aber in all seinen Briefen seine überaus große Erhebung über die Demuth, so daß die Einfältigen den unter seinen Briefen versteckten großen Gift nicht erkennen können, die Alles der Macht der feurigen Seele und ihren Wirkungen zuschreiben und haben wollen, man solle vor Gott seine Sünde nicht mehr bekennen.

Die Gelassenheit der Seele mit ihren Kräften allen wird sowohl im Gesetz als im Evangelio für das Nothwendigste gehalten; aber dieser Geist setzet die Wirkung der Seele oben an; daher diese Schriften den Menschen sehr schädlich sind, weil die Seele ohnedem geneigt ist zu wirken und nicht gern von ihrer Wirkung still stehen will, wie es nothwendig geschehen muß, wenn Sophia sich in derselben offenbaren soll, wie Böhm in all seinen Büchern genugsam erwiesen. Und wie die ersten Gestalten der Natur sich der Freiheit Gottes ganz einergeben und ihr gelassen werden müssen, wenn sie erleuchtet und geheiligt werden wollen, so muß es auch in dem Menschen geschehen, anders ist kein Weg; deshalb auch die Gottheit die Menschheit

an sich genommen hat, weil sonst die Seele mit ihrem Geist und Leib nicht hätte von der Sünde und dem Tod befreit werden können, denn sie wäre im ewigen Tod der ersten vier Gestalten der ewigen Natur gefangen. Nach Gichtel's Schreiben würde es an des Menschen Rennen und Laufen liegen; aber Paulus sagt das contrarium, und daß es an Gottes Erbarmen liege. Beim ersten Anschein scheint es zwar nicht so; aber wenn man es nach dem inneren Sinne auf die Probe legt, so findet es sich also und nicht anders; und ich fürchte, daß es ihm wie Böhme im Büchlein über die Gelassenheit ergangen sei, der Cap. 1 schreibt: er habe wohl einst einen Funken der göttlichen Kraft in der Seele empfangen, habe aber den feurigen Willen der Seele nicht in die höchste Demuth und in Nichts vor Gott erstickt, und also vom Satan betrogen, von der ersten Gelassenheit wieder in die Selbheit eingegangen, daß seine Seele nun von dem Vernunft-Licht isset, im eigenen Wahn geht, was sie thut für göttlich ausgibt und meint, es entstehe vom göttlichen Licht in ihr." — —

Da Deichmann wiederholt Dittmarn ermahnt den Schriftwechsel mit Gichtel abzubrechen, indem ein unabsehbares Unheil daraus entstehen werde, verlief diese Streitigkeit, welche die gegenseitigen Schwächen und die Haltlosigkeit der beiderseitigen Unternehmungen aufzudecken im Stande war, ohne weitere Folgen.

Dittmar besuchte indeß die Philadelphier in Deutschland. Ueberall wurde er von Hohen und Niederen mit der größten Freundlichkeit empfangen; und wie es ihm namentlich darum zu thun war, seine selbstsüchtigen Zwecke zu verfolgen, so verstand er es auch dieselben unter der Maske der Heuchelei geschickt genug zu verbergen. Daß solche Bestrebungen in England nicht unbekannt geblieben, ist aus einem Schreiben der Societät ersichtlich, in welchem Dittmar namentlich zur Wahrhaftigkeit angehalten wird [56]). In Deutschland wurde er von

[56]) Cod. Goth. III., S. 28: „Ob wir zwar vernommen, daß er auf einen Jeden unter uns gestichelt und sich habe verlauten lassen, als wenn Freher und er die Autoren des Bekenntnisses wären, und daß einem Jeden die Artikel des Bekenntnisses zu glauben aufgebürdet würden: so wollen wir nicht hoffen, daß er auf solche Weise wider die Wahrheit und sein bes-

den Philadelphiern überall mit Ehrerbietung und Verehrung aufgenommen. Unter Andern unterhielt Luise Philippine Gräfin von Wittgenstein mit Dittmar, in welchem sie ein von Gott gesandtes Werkzeug erblickte, einen persönlichen und brieflichen Verkehr [57]).

Etwa am Schlusse des Jahres 1703 hatten sich die Ansichten der Philadelphier über das allgemeine Bekenntniß der Gemeinde fixirt und nachstehende Redaction erhalten [58]).

Von Gott: Wenn wir ihn ausser aller Natur und Creatur

seres Wissen geredet und unserem an ihn gethanen Begehren zuwider gehandelt habe; vielmehr hoffen wir, der Herr werde ferner unser Gebet an ihm erhören und ihn nicht allein mit mehrerer Weisheit, Geist und Kraft ausrüsten, sondern auch nach seinem heiligen Sinn und Willen also regieren, daß er seinen Segen und Succeß ferner werde zu spüren haben. Datum London, 20. Juni 1703."

[57]) Von Schwarzenau aus, woselbst die Gräfin ein kleines Haus bewohnte, schreibt sie am 27. Februar 1703 an den in Berleburg verweilenden Dittmar: „In tiefster Demuth und herzlichster Dankbarkeit erkenne ich die Güte meines Gottes, der mich in meiner Schwachheit durch theuere Knechte stärken und aufmuntern läßt, damit ich mit unabläßigem Ankleben und stillem Harren die Hülfe des Herrn erwarten möge. Da mir denn auch des Herrn werthes Schreiben als ein kostbarer Balsam mein Herz und meinen Seelengrund erfreut und erquickt, weil ich darin seine in Gott gegründete Zuneigung erkannt und daher der festen Zuversicht lebe, er werde mir als ein treuer Bruder beistehen, nebst Denen zu Schwarzenau und anderswo vor Gott eingedenk sein, daß wir je mehr und mehr aus uns selber uns aller Eigenheit aus und durch einen heldenmüthigen Geist in Gott als unseren Ursprung eingehen. So es des Herrn Wille gewesen, hätte wünschen mögen, des Herrn Dittmar's Gegenwart noch länger zu geniessen, um von Allem mit mehrerer Genauigkeit berichtet zu werden. Wird Gott nach seinem heiligen Willen auf ein andermal fügen, und wird die leibliche Entfernung die Vereinigung des Geistes nicht stören, welche der Herr immer völliger machen wolle, der auch ferneren Segen zu allem Vorhaben gebe, auf daß der Name Gottes Jedermann kund und sein Reich herrlich erscheine und ausgebreitet werde. — —" Cod. Goth. I., p. 203 u. 417.

[58]) Cod. Goth. III, p. 279 sqq. Das Bekenntniß scheint ungedruckt geblieben zu sein; dem Verfasser ist dasselbe ebenso wenig aufgestoßen als eine Andeutung einer Herausgabe desselben. Es soll in 232 Artikeln bestanden haben. Leade will auf den Inhalt desselben kein großes Gewicht gelegt wissen; Arnold und Petersen sollen die Herausgabe nicht für zeitgemäß gehalten haben.

betrachten, glauben und bekennen wir, daß er eine unergründliche Tiefe und allen creatürlichen Begriff höchst übersteigende Einheit sei, sich demnach nur in sich selbst ohne alle Zertheilung und Trennung seiner Einheit von Ewigkeit zu Ewigkeit in einer Dreiheit gebähre; oder, daß er eine ewige, unwandelbare, weder Anfang noch Ende habende, nur sich selber wollende und in sich selber wallende, auch nur an sich selber Wohlgefallen habende Liebe sei. Beides, diese und jene Beschreibung, glauben wir, stelle nur Eins und Ebendasselbige vor, und wenn wir von einer einigen nur in sich selber wallenden Liebe sagen, so sei die Dreiheit schon deutlich darin enthalten, weil wir darin verstehen: 1) eine einige ewig liebende und zeugende Liebe, 2) eine einige ewig geliebte und gezeugte Liebe, und 3) eine einige ewige Wirklichkeit der Liebe, oder immerwährende Zeugung und Gebährung derselben; die doch alle drei nichts anderes und nichts mehreres sind, als nur dieselbe einige sich selber liebende und an sich selber Wohlgefallen habende Liebe.

Wir glauben und bekennen, daß diese ewige Ein- und Dreiheit in einem unergründlichen Abgrunde des Lichtes wohne, dazu Niemand kommen, das Niemand sehen und dessen Niemand theilhaftig gemacht werden kann. Oder vielmehr, daß sie, gegen aller Natur und Creatur zu rechnen, derselben Abgrund selber sei, ob sie schon ihren eigenen Grund, nämlich die ewig gezeugte Liebe in sich selber machet und hat; daß wir uns allhier durchaus keinen Unterschied zwischen Gott und seiner Wohnung einzubilden haben, sondern sagen müssen, daß er nur in sich selber wohne und Nichts weder vor noch nach noch über noch unter noch neben sich habe, was von ihm selber unterschieden wäre, und davon wir gedenken könnten daß er darinnen wohne. Denn ob wir schon glauben und bekennen, daß er, wenn wir ihn als in seiner zeitlichen und ewigen Offenbarung betrachten, in Allem und durch Alles wohne, auch Himmel und Erden erfülle: so müssen wir doch auch glauben, daß ihn deren Keins fassen, begreifen und einschliessen könne, sondern daß er in sich selber höher sei denn alle Höhe, tiefer als alle Tiefe, und also nur in sich selber wohne, da wo er von aller Ewigkeit gewohnt hat. Ja, ob wir auch schon sagen mit der Schrift,

daß er der Hohe und Erhabene sei und in der Ewigkeit wohne, so finden wir uns doch auch genöthigt zu glauben, daß diese Ewigkeit von ihm nicht weiter unterschieden sei, als unserem schwachen Begriff und unseren uneigentlichen und mangelhaften Redensarten nach, und daß er dieselbe Ewigkeit und so auch derselbe Abgrund, darinnen er wohnet, selber sei. In Summa, daß wir uns in dieser Betrachtung Gottes von keinem anderen Dinge, als was er selber ist, die geringsten Gedanken zu machen haben. Dieses nennen wir den verborgenen oder unoffenbaren Gott, Gott in sich selbst, oder Gott ausser aller Natur und Creatur.

Wir glauben und bekennen, daß dieser unoffenbare Gott, das einige und höchste Gut (nach der wesentlichen Art und Eigenschaft des Guten, das alle Zeit ausfliessend und in sich selbst mittheilend ist) sich von Ewigkeit geoffenbaret habe in einem Reich des Lichts, der Liebe, des Friedens und der Herrlichkeit, darin er nicht nur von seinen verständigen Creaturen kann gesehen, gehört, erkannt, gepriesen, geschmeckt und gefühlt werden, sondern auch darin er dieselben nach ihren unterschiedlichen Graden und Ständen seiner göttlichen Natur theilhaftig machen kann. — Daß diese Offenbarung der verborgenen ungründlichen Ein- und Dreiheit von Ewigkeit geschehen sei, oder eigentlicher zu reden, daß sie von Ewigkeit zu Ewigkeit geschehe in und durch oder vermittelst der unveränderlichen Geburt der ewigen Natur. — Von dieser ewigen Natur glauben wir, daß sie in sieben Haupteigenschaften bestehe, die zwar in einem Verstande nur drei und alle drei nur ein einiges Wesen sind, nach der heiligen Dreizahl in der ewigen Einheit, dennoch aber in einem andern sieben sind und nothwendig sieben sein müssen, weil die Offenbarung des verborgenen dreieinigen Gottes solche Siebenzahl in der ewigen Natur erfordert. Der wahre Grund, warum Sieben in der ewigen Offenbarung Gottes erfordert werden, halten wir, lasse sich in Kurzem also vorstellen: In der ewigen Einheit ausser der Natur sind drei, diese drei sind unoffenbar und alle drei nur eins. Ihre Offenbarung kann nicht anders geschehen als vermittelst einer Zweiheit, oder zwei unterschiedlichen Dingen, nämlich eben daraus die hernach in den

gefallenen Engeln und Menschen und im ganzen Regiment dieser äussern Welt zwei contraria worden sind; in jedem dieser zwei müssen drei sein, von einander ungetrennt, drei nämlich gleichsam zur Rechten, drei zur Linken, oder nach ihren aufsteigenden Graden zu rechnen, drei gleichsam unten und drei oben, welche drei und drei zusammen sechs ausmachen. Und endlich, gleichwie zwei in der ewigen Einheit vermittelst des dritten vereinigt und vollendet werden, dessen man einigermaßen ein äusseres Gleichniß an einem Dreiangel zeigen möchte: also auch müssen diese drei und drei, vermittelst eines zwischen ihnen gleichsam in der Mitte stehenden, nicht nur in einem Verstande von einander unterschieden und in ihrem Unterschied offenbart, sondern auch in einem anderen mit einander vereinigt und unauflöslich verbunden werden; dadurch denn die Siebenzahl vollgemacht und diese ganze göttliche Offenbarung der ewigen Dreieinheit vollendet ist, so daß nun diesen sieben in der ewigen Natur ebensowenig, als dann in der ewigen Einheit das Geringste weder kann hinzugethan noch abgenommen werden.

Wir glauben: daß diese sieben Eigenschaften der ewigen Natur die sieben Geister Gottes sind, die vor seinem Thron als sieben brennende Fackeln in der Offenbarung Johannis vorgestellt werden, daß sie in der Mosaischen Stiftshütte vorgebildet waren durch die sieben Lampen auf dem goldenen Leuchter, die ohne Zuthun eines anderen Lichtes Alles offenbar machten, was im Allerheiligsten war; und daß sie die sieben Säulen seien, darauf die ewige Weisheit ihr groß Haus aller Welten, Zeiten und Ewigkeiten gebaut hat und noch immer baut. — Daß diese sieben Geister Gottes (die der geoffenbarte Gott oder Gott in seiner ewigen Offenbarung selber sind) der erste Grund und Ursprung aller Creaturen sind, und in dieser äusseren Natur ihre geheimnißvolle Siebenzahl nicht nur in das große Gebäu Himmels und der Erde, sondern auch insonderheit und vornehmlich in das ganze Regiment der allgemeinen Kirche Gottes eingedrückt und dargestellt haben, da von dem ersten das Firmament mit seinen sieben Planeten und die Erde mit ihren sieben Metallen, von dem anderen aber die Offenbarung Johannis mit ihren sieben Gemeinen, sieben Siegeln, sieben Posaunen rc.

genugsam Zeugniß gebe. — Daß diese sieben Geister Gottes oder Eigenschaften seiner ewigen Offenbarung allesammt gleich ewig sein, und Keiner der Erste, Zweite oder Dritte mit Recht und Grund genannt werden kann; daß wir aber um unseres zähen und schwachen Begriffes willen sie nicht anders als in einer gewissen und auf unseren Verstand eingerichteten Ordnung erkennen, auch nicht anders als mit einem solchen Unterschiede davon reden können.

Wir glauben, daß die sechs ersten ganz geistlich oder ein regendes, wirkendes und immerdar geschäftiges Leben sind, die in der siebenten, gleichsam als in ihrem Werkhause, doch demselben unbegreiflich, immer und ewig wirken, und dennoch auch in demselben als in ihrem letzten Ziel und Ende immer und ewig von ihrem Wirken ruhen; daß die siebente der anderen sechs ihr leibliches Wesen oder eine ausgewirkte still haltende Leiblichkeit sei, die für sich selbst keine Wirkung hat, sondern unter ihnen steht, als ein Leib unter seinem Geist. Und daß also Beides, Geist und Leiblichkeit, in dieser immerwährenden Vereinigung und Ordnung und ewigen Natur beisammen sind und sein müssen, obschon eben diese Leiblichkeit oder Materialität auch als geistlich muß geachtet werden in Ansehung und Vergleichung mit unserer groben, dicken und handgreiflichen Leiblichkeit oder Materialität in dieser vier-elementarischen Welt; daß die ersten drei zum Grund und zur Geburt des geistlichen Feuers gehören, die vierte dasselbe heilige Feuer selber sei, und die anderen drei das Reich des Lichtes, der Liebe und der Herrlichkeit ausmachen, und daß diese beiden, nämlich Feuer und Licht (die nun nach dem jämmerlichen Fall der Engel und Menschen Zorn und Liebe heissen) Dasjenige sei, das wir die beiden ewigen principia nennen.

Daß diese zwei ewigen principia sammt ihrer finsteren Wurzel in den drei ersten Eigenschaften vor dem Fall der Engel in einer solch harmonischen Ordnung und in so unterschiedenem Grade des Wesens gestanden, daß der durchaus nicht Gutes und Böses, Licht und Finsterniß, Liebe und Zorn zugleich oder beisammen gewesen, sondern einig und allein Gutes, Licht und Liebe, ohne alle Vermischung, Veränderung und Abwechslung

des Einen mit dem Anderen; daß das ewige Licht und Liebe über Alles geherrscht, Alles mit sich durchdrungen und erleuchtet und in und über alle die Eigenschaften der Natur eine völlige und beständige Oberherrschaft geführt, und daß die Finsterniß in den drei ersten Eigenschaften gänzlich verschlungen gewesen und keinen anderen Grad des Wesens gehabt, als den es haben konnte, in einer Möglichkeit erweckt und offenbart zu werden, nicht von sich selbst, auch nicht in Gott, sondern nur von und in solch verständlichen Creaturen, die aus diesem Grunde waren und alle die Eigenschaften der Natur in ihrem eigenen geschaffenen Wesen an sich hatten.

Von dieser Offenbarung der dreieinigen Gottheit durch die ewige Natur glauben wir, daß der Vater insonderheit in dem ersten principio oder in dem geistlichen Feuer, Finsterniß unter seinen Füßen habend, sich geoffenbaret habe. Darum er sich auch nach dem Fall und Ungehorsam der Creaturen nicht nur einen zornigen eifrigen Gott und ein verzehrend Feuer nennet, sondern auch seinem sonderbaren Volk des alten Testamentes ein feuriges Gesetz mit Donner und Blitz gegeben. Darunter sein Licht und Liebe noch zur Zeit heimlich verborgen war, und nur soferne sich darin herfürthat, daß er in Ansehen dieser noch verborgenen Liebe sich auch einen barmherzigen, langmüthigen und wohlthätigen Gott nennet, niemals aber im ganzen alten Testament die Liebe selbst, wie hernach im neuen der Apostel Johannes ihn genannt und diesen viel herrlicheren Namen ihm gegeben.

Daß der Sohn insonderheit sich offenbart habe in dem zweiten principio des Lichts, das aus dem Feuer ausgeboren wird und dessen erst- oder eingeborener Sohn ist; darum er auch, als er in unserer Menschheit auf Erden war, sichtbares Licht der Welt, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen, genannt, und nachdem er des Vaters brennenden Eifer mit seinem heiligen theueren Blut und Wasser gelöscht und sein feuriges Gesetz erfüllt, hat er dasselbe abgethan und mit allem Recht sich selbst in seiner süßen Liebe anstatt desselben seinem eigenthümlichen Volk des neuen Testamentes fürgestellt, und dem kein ander Gesetz als die sanftmüthige und demüthige Liebe

vorgeschrieben, die er auch nennen lassen: des (vorigen feurigen) Gesetzes Erfüllung.

Daß der heilige Geist, ausgehend vom Vater und Sohn in diesen beiden ewigen Principien, doch in jedem nach seiner sonderbaren Eigenschaft sich offenbart habe, und in dem Ersten eine lebendige Flamme des Lebens, der Stärke und der Allmacht, im Anderen aber eine sänftigende und erquickende Flamme der milden sanftmüthigen Liebe sei; darum er auch unter des Vaters Regiment im alten Testament in den Heiligen Gottes, als absonderlich in Elia, sich als einen strengen Eifer-Geist erwiesen, der Feuer von Himmel gebracht und die Baals-Pfaffen erwürgt, unter des Sohnes Regiment aber im neuen Testament, in den Aposteln und allen seinen wiedergeborenen Kindern als einen liebthätigen Geist der Sanftmuth und Demuth, der das Zornfeuer mit dem sanften Wasser des ewigen Lebens löscht.

Von dieser hochgelobten heiligen Dreiheit glauben wir nach der Schrift und der allgemeinen christlichen Kirche, daß diese Drei der ewige Gott, oder eines einigen, ewigen, vollkommenen und selbständigen Wesens sind; können aber den falschen Verstand Derjenigen nicht billigen, die, wenn sie drei Personen nennen, sich drei gleichsam nebeneinander stehende Selbständigkeiten einbilden, deren jede ihren eigenen absonderlichen Lebens-Cirkel und darin ihren eigenen Geist, Gemüth, Verstand und Willen für sich selber hat. Vielmehr bekennen wir, daß Gott keine Person ausser Christo Jesu sei, sondern ein geistliches dreieiniges Wesen eines einigen Geistes, Lebens, Gemüthes, Willens und Verstandes, und gleichwohl so unterschieden, daß der Vater nicht der Sohn ist, der Sohn nicht der Vater, und der heilige Geist weder der Vater, noch der Sohn.

Wir glauben: daß Keins von diesen Dreien für sich selbst allein und von den beiden Anderen abgesondert bestehen könne, daß der Vater der einige unanfängliche und in sich selbst verborgene Ursprung des Sohnes sei, ohne welchen Sohn der Vater nicht Vater sein, auch sich selbst weder lieben noch empfinden könne; daß der Sohn der einige unanfängliche Glanz der Heiligkeit des Vaters, ein ausgedrücktes Ebenbild seines Vaters und seine ewige empfindliche Liebe sei, darin der verborgene Vater

liebet und empfindet, darin er Wohlgefallen hat und dessen Alles ist was der Vater hat, darum er auch ohne diesen verborgenen Vater nicht ein Ausdruck seines Wesens sein und Nichts vom Vater haben könne, und daß deshalb der Vater in dem Sohn als in seinem ausgedrückten Ebenbild, und der Sohn in dem Vater als in seinem verborgenen Ursprung sei, so daß wer den Sohn siehet, siehet auch den Vater, und daß ausser dem Sohn der Vater nicht kann gesehen werden, weil er ausser dem Sohn keinen Glanz der Herrlichkeit und kein ausgedrücktes Ebenbild seines Wesens hat. — Wir glauben: daß der heilige Geist der einige unanfängliche Strahl des Lebens und der Kraft in der Gottheit sei, ohne den weder der Vater noch der Sohn bestehen kann, weil er ausgehet nicht nur von dem Vater in den Sohn, Beide mit einander verbindend und vereinigend, sondern auch von Beiden in die ewige Weisheit, den unbefleckten Spiegel dieser dreieinigen Gottheit, darin Dieselbe Alles, was immer sein und worden und wie es stehen würde in Zahl, Gewicht und Maß, Proportion und Harmonie, von Ewigkeit gesehen und erkannt hat. — Und also glauben wir die Dreiheit in der Einheit ohne Trennung und Zerreissung derselben Einheit, davon die Schrift zeuget und sagt, diese Drei sind Eins und wiederum die Einheit in der Dreiheit ohne Vermischung derselben Drei, davon die Schrift abermals sagt, Drei sind die da zeugen im Himmel.

Von den heiligen Engeln glauben wir: daß sie unter allen Creaturen, davon wir wissen, die allerersten und vor dem Anfang der Zeit geschaffen seien, nämlich vor der Schöpfung des Himmels und der Erde, mit welcher sich die Zeit hat angefangen; und daß sie geschaffen seien in einer uns, nicht aber dem Schöpfer unzählbaren Menge, wie denn auch also uns die Sterne am Himmel unzählbar sind, die er doch alle zählt und mit Namen nennt; daß sie geschaffen sind zur Ehre und Herrlichkeit des Alten der Tage, vor dessen Thron sie alle dienen und zur Offenbarung seiner ewigen Weisheit und Wunder, auf daß nämlich das heilige Lust- und Freudenspiel aller auf's lieblichste in einander wallenden und im Licht sich gebährenden und ausgeborenen Kräfte und Eigenschaften der reinen ewigen Natur, das vor ihrer

Schöpfung innerlicher stiller und nur dem Schöpfer allein bekannt gewesen, in ihnen und durch sie vermehret, äusserlicher, lautbarer und schallender und also Gott, das allerhöchste und einige Gut, in und von den Werken seiner Hände erkannt und ewiglich gepriesen würde. — Daß sie nicht nur aus den sieben Haupt-Eigenschaften der ewigen Natur, sondern auch aus all den geringeren, die den sieben anhängig und zugehörig sind, und aus all den unzähligen Kräften, die aus derselben mannichfaltigen Vereinigung und proportionirten Zusammenfügungen entstehen, geschaffen worden, so daß ein Jeder alle dieselben, doch nur etwa eine davon weniger oder mehr offenbar und über die andere erhoben, in und an sich hat, nach deren er auch seinen Stand, Amt und Namen führt und dadurch er von den Anderen allein unterschieden ist.

Wir glauben: daß sie allesammt zum Licht und in dem Licht geschaffen, aus den drei ersten Hauptgestalten der ewigen Natur und aus allen anderen den drei ersten angehörigen ausgezogen, durch die vierte hindurch und in die anderen drei, nämlich in die heilige Licht-Welt eingeführt worden, und daß sie derohalben alle die Eigenschaften der Natur und ebenderselben Vereinigung, Ordnung und Harmonie in sich hatten, darin dieselben ausser ihnen in der einen ewigen Natur Gottes, ihres Vaters, von Ewigkeit gestanden. Daß sie geistliche Feuerflammen sind mit dem Licht durchleuchtet und eine verborgene Finsterniß unter ihren Füßen oder in dem tiefsten Grund ihres eigenen Wesens haben, darin sie nothwendig fallen müssen, so sie nicht in Demuth und Gelassenheit vor ihrem Schöpfer niedersinken, sondern in Eigenheit über ihm ausfliegen wollten oder nun nach ihrer Bestätigung könnten, wie Solches an Lucifer's Fall sich erwiesen. — Darum glauben wir auch, daß sie göttlichen Geschlechts und Herkommens sind die unzählbaren Namen und Kräfte Gottes, als so manche kleine Götter in sich tragen und Erben der Güter ihres Vaters sind, als Kinder, die er sich aus seinen eigenen Essentien gezeuget hat; nämlich aus den Essentien seiner ewigen Natur, die vor ihrer Schöpfung von Ewigkeit im Wesen waren.

Wir glauben, daß sie in drei großen königlichen Thronen nach der Zahl der heiligen Dreiheit und in sieben fürstlichen

Herren nach der Zahl der sieben Geister Gottes erschaffen worden, und ihre unterschiedlichen Aemter, Ordnungen und gradus der Kraft und Herrlichkeit haben, und daß sie nichtsdestoweniger allesammt gleich einem einigen wohl-gestimmten Instrument von unzählbaren Saiten und Stimmen sind, darauf der einige Geist der Ewigkeit zu seiner und ihrer Freude spielet.

Wir glauben, daß sie geschaffen sind nach dem Bild und Gleichniß Gottes eben sowohl als die Menschen; nur mit dem Unterschied, daß der Mensch auch in dieses äussere dritte Reich geordnet worden, welches die Engel nicht bedürfen, auch nicht haben konnten, und daß sie nichtsdestoweniger sowohl als die Menschen aus Leib, Seele und Geist bestehen, weil sie alle die Eigenschaften der ewigen Natur in sich haben, darin nicht nur Geist, sondern auch Leiblichkeit und diese mit jener unzertrennlich vereinigt ist, daß ihr Leib ebendieselben Glieder hat und braucht, doch auf himmlische Art, die der erste Adam hatte vor dem Fall; ob wir schon hierin einen Unterschied nach ihren höheren und niederen Graden gerne zulassen, und Dieses nicht schlechterdings und in's Allgemeine, von Allen und Jeden just auf eine und dieselbe Weise wollen verstanden haben, und daß ihre Seele und Geist alle dieselben oberen und unteren Sinne, Kräfte und Vermögenheiten haben, die wir größtentheils im Fall verloren, in der Auferstehung aber wiederhaben sollen, wann wir gleich sein werden den Engeln Gottes. — Wir glauben, daß ihnen in der Schöpfung ihr persönliches Wesen zum Eigenthum gegeben sei, so daß dasselbe nimmermehr von ihnen genommen werden kann; daß aber das, worin sie wohnen und dessen sie geniessen, nämlich das Reich des Lichts und der Herrlichkeit ausser ihnen, nicht ihr Eigenthum, sondern Gottes ihres Vaters ist, der sie als seine Kinder in Liebe darin wohnen und vor ihm spielen lässet und sie nicht daraus stoßen kann, weil sie in Demuth und Gehorsam bleiben. — Letzlich glauben wir auch von den heiligen Engeln nach der Schrift, daß sie allesammt dienstbare Geister sind, ausgesandt um Derer willen, die die Seligkeit ererben sollen; auch daß nicht nur ganze Königreiche, Landschaften, Städte und Geschlechter, sondern auch einzelne Personen ihre gewisse ihnen zugesandte Schutzengel haben, und

daß derowegen alle Kinder Gottes, die sich ihnen in kindlicher Einfalt, Liebe und Demuth gleich zu werden befleissigen, ihrer Gegenwart, Schutzes und Beistandes allezeit und an allen Orten sich getrösten mögen.

Vom Fall der Engel glauben wir, daß Einer von den drei großen Thronengeln, nämlich eben der, der jetzt Lucifer heisst und vormahls auf's allerherrlichste den ewigen unerschaffenen Sohn Gottes repräsentirte, dem Willen seines Schöpfers und der schönen Ordnung ewiger Natur (nach welcher er zu einer so vortrefflichen Creatur geschaffen war) regelrecht zuwider gethan, damit daß er erstlich seine Imagination und Lust und weiter seinen ganzen Willen und Begierde, die er für sich in die Lichtwelt setzen sollen, davon abgezogen und hinter sich gewandt in das Feuer; als Einer, der mehr am eigenen Willen, Selbsterhebung, Stärke und Macht, als an Sanftmuth, Demuth, Gelassenheit und Gleichheit mit den anderen Thronfürsten als seinen Brüdern, Gefallen trug und lieber wollte, daß alle sich über ihn verwundern, ihn fürchten, sich ihm unterwerfen und ihn anbeten möchten, als daß ihn Gott und die heiligen Engel lieben und Freude an ihm haben sollten. Wir halten, daß sein Intent und Vorhaben hauptsächlich dieses war, daß er Beides sich selbst und alle anderen Dinge in seinem Königreich ausser ihm vermittelst der wunderbaren magischen Kräfte der Natur in unzähligen Formen und Gestalten verändern, bilden und wieder verbilden und in allen anderen Dingen nach seinem eigenen Wohlgefallen handeln wollte, als ein eigenmächtiger Gott, der sich nach keinem Anderen zu richten hätte. Wie er denn auch dieses sein Intent auf gewisse Maas und Weise erhalten, auch eben dieses noch immer, obschon nur nach Eigenschaft der finstern Welt, seine Uebung ist.

Wir glauben, daß alle seine untergeordneten Engel, jeder in seiner Ordnung und nach seinem Vermögen, augenblicklich mit gesammter Hand Ebendasselbe thaten, was sie ihr Haupt und König thun sahen, und Dieses wegen der allerinnerlichsten Einigung und Ordnung, die zwischen ihm und ihnen war und die da mit sich bringet, daß er die allergrößte Gewalt haben muß, in seine untergebenen Engel mit seinem Thun und Willen ein-

zudringen; und daß sie eine natürliche Geschicklichkeit haben und in der größten Bereitwilligkeit stehen müssen, den Einfluß seines Willens in sich einzulassen und ihm Gehorsam zu leisten, welche Einigung und Ordnung ja so groß und innerlich ist in einem englischen Königreich, daß sie gar wohl mit der Einigung mag verglichen werden, die in einem einzelnen Menschen zwischen den dienstbaren Gliedern seines Leibes und dem gebietenden Willen seiner Seele ist. — Daß er auch vorhatte und sich bemühte, mittelst seiner verkehrten Magie den Großfürsten Michael, der den ewigen Vater repräsentirte, auf seine Seite zu ziehen und zu gleichem Aufstand wider seinen Schöpfer zu bewegen; daß aber Dieser sich ihm widersetzt und mit ihm gestritten, bis Jener ausgeworfen und seine Stätte im Himmel nicht mehr gefunden worden; was auch sogar die buchstäbliche Bedeutung des Namens Michael deutlich anzuzeigen scheinet, damit daß er gleichsam im Gegensatz des Lucifer fragt: wer ist wie Gott? oder wer ist Der, der sich unterstehen darf einen Aufruhr zu machen und sich selbst über den allmächtigen Gott zu erheben? — Daß er, als er sammt allen seinen Engeln so that, die schöne übereinstimmende Ordnung der ewigen Natur in seinem eigenen creatürlichen Wesen zerbrochen und in allen den Eigenschaften derselben das Oberste zu unterst und das Unterste zu oberst gekehrt habe, daß er die starke Feuers-Macht über die Sanftmuth des Lichtes und also auch über die geistliche Wesenheit des Lichtes oder über das sanfte Wasser des ewigen Lebens und die drei ersten finsteren, scharfen, bitteren Eigenschaften über das Feuer und das Licht erhoben habe; daß, als Dieses geschehen, sein Feuer keine himmlische Nahrung mehr haben und also auch kein englisch Licht mehr von sich geben konnte, sondern gleichsam zu einer schwarzen Kohle worden, so daß er zwar immer hitzig oder feurig ist, mehr aber von der Angst in der dritten als vom Feuer in der vierten Gestalt, und daß auf solche Weise sein unsterbliches seelisches Wesen durch sein eigen Zuthun von seinem herrlichen Thron in ein finsteres Gefängniß musste heruntergestürzt werden, nämlich in dieselben drei ersten Eigenschaften der Natur, die nun in ihm die Oberhand haben und von all den anderen abgerissen sind.

Aber Das glauben wir auch, daß er und seine Engel solcher

Gestalt nicht nur ihr eigen creatürlich oder persönlich Wesen verderbt, sondern auch den ganzen Raum ihres Königreiches, darin Alles dem Fürsten unterthan war und nach dessen Wohlgefallen mit sich musste handeln lassen; daß er alle himmlische Ordnung, Zoll, Gewicht, Maaß, Proportion und Harmonie, nach welchen die sechs wirkenden Gestalten der Natur in der siebten Alles auswirkten, bildeten und zierten, in seinem ganzen Reich zerrüttet habe; daß er all' die herrlichen Wirkungen und lebendigen Zeugnisse der drei oberen Gestalten zerstöret und verwüstet habe, damit daß er die drei unteren aufgeweckt und denen durch seine falsche Magia Macht gegeben, nach ihrer eigenen Art und Weise zu wirken, nach welcher sie nothwendig allezeit wirken müssen, wenn sie von der Vereinigung mit den anderen drei abgewichen und von ihrer Unterthänigkeit entbunden werden. Insonderheit, daß er derselbe rechte Schwarz-Künstler gewesen, der in der fünften Gestalt das Licht in Finsterniß, das Leben in Tod, die Liebe in Feindschaft und Widerwärtigkeit verwandelt; daß er in der sechsten die himmlische Harmonie-Stimme widerstimmig gemacht und das heilige Jauchzen und Hallelujah-Singen in ein schreckliches Donnern, Heulen und Brüllen verwandelt habe; daß er in der siebten den heiligen Sabbath der Ruhe entheiligt, das reine einige Element zerrüttet, das Wasser des Lebens vertrocknet, die paradiesische Erde verwüstet, Alles mit einem schweflichen Gestank erfüllet, mit Einem Wort, daß er sein ganzes Reich zu einer wilden Wüste gemacht und ganz und gar verheert habe; daß er daher mit allem Rechte Apollyon, ein Zerstörer, Mörder, Verwüster und Lügner von Anfang genannt werde, nämlich nicht von Anfang seiner Schöpfung, sondern seines Abweichens von der Wahrheit. Hier aber wollten wir nicht gern unrecht verstanden werden: wir sagen nicht, daß Lucifer das Licht Gottes an und für sich selber ausgelöscht und in Finsterniß verwandelt, oder daß er Gott überwunden, eine Veränderung in ihm gemacht oder ihn gezwungen habe aus seinem Reich des Lichts zu weichen; sondern wir sagen nur, daß er vermittelst der herben, scharf anziehenden und stark zusammentreibenden oder einschliessenden, grob und dick machenden Eigenschaften der Natur gleichsam alle seine Fenster zugemacht und

mit dicken Vorhängen bezogen habe, so daß das Licht Gottes, das in sich selbst unveränderlich ist und nicht ausgelöscht werden kann, keine offene Stätte mehr finden oder nicht mehr darin scheinen und seinen Glanz darin ausbreiten konnte, und daß derohalben nicht Lucifer Gott, sondern Gott ihn von seinem Reich des Lichts (nachdem er sich schon selbst desselben unfähig gemacht und seine Behausung im Licht verlassen) ausgestoßen und in seinem eigenen finsteren Loch, das er für sich selber durch seine schwarze Künstlerei also zugerichtet hatte, verriegelt habe. Wir sagen, daß Gott ganz unveränderlich in seinem eigenen principio oder Reich des Lichtes geblieben sei, ebenso innerhalb des Umkreises dieses verwüsteten Reiches als ausserhalb desselben, und daß Alles, was Lucifer gethan und ausgerichtet, nur darin bestanden, daß er die äusserste Geburt oder gleichsam die Oberfläche seines Reiches verwüstet, nicht aber die innerste, welche gleichsam der Grund und Boden ist und welche derohalben nicht nur bald darauf (obschon in einem geringeren Grad) wieder durchgebrochen und sich herrlich erzeigt hat, sondern auch endlich am Ende der Zeit auf's allerherrlichste in ihrer vollkommenen Reinigkeit, Kraft und Klarheit durchbrechen wird, auf daß Alles zum erstgehabten Licht und Herrlichkeit wiedergebracht und ewiglich darin bestätigt werde, was Lucifer verfinstert, zerbrochen, verwüstet und zerstöret hat, so daß all sein Thun nur zu größerer Offenbarung der Weisheit Gottes und ihrer großen Wunder dienen müsse.

Denn wir glauben, daß dieses verwüstete Reich Lucifer's kein anderes oder an keiner anderen Stätte gewesen als der, da der geschaffene Himmel und Erde steht; daß der Rath und Vorsatz Gottes, der drei große königliche Thronen nach der Zahl seiner ewigen Dreiheit geschaffen, wider allen Gegensatz des Teufels und alles seines Heeres bestehn müsse, und daß er deshalben an Lucifer's Stelle einen anderen Thronfürsten (obschon mit anderen Umständen) nach seinem eigenen Gleichniß und Ebenbild erschaffen, der diesen ledigen Thron besitzen sollte. — Wir glauben weiter, daß Gott sowohl wegen seiner Gerechtigkeit als wegen seiner Güte dieses verwüstete Reich, das nichts für ihm gesündigt noch wider ihn sich empört hatte, sondern nur in

leidender Weise seinem vorgesetzten Fürsten stille halten und sich verwüsten lassen musste, nicht in solchem jämmerlichen Zustand konnte stecken oder diesen treulosen Aufrührer, der nun noch darin hausen und rumoren konnte, dasselbe eigenthümlich besitzen lassen, und daß er derohalben vermöge der Schöpfung Himmels und der Erde, darin er diesem verwüsteten Reich ein ander Regiment, ein ander Licht und ein ander Wasser gegeben, davon Lucifer Nichts brauchen kann; auch Alles äusserlicher gemacht, als er in seinem geistlichen Wesen ist, ihm nicht nur dieses Reich entzogen und ihn davon aus und in seine eigene Finsterniß eingeschlossen, sondern auch dieses Reich (das wir nun das dritte oder das vermischte Principium nennen) in einen leidlichen oder erträglichen Zustand gesetzt habe, bis auf eine gewisse bestimmte Zeit, die der Vater seiner Macht hat vorbehalten, da dann am Ende derselben Alles wieder so, ja noch herrlicher werden soll, als es vor dem Anfang des Aufruhrs Lucifer's gewesen ist. — Wir glauben, daß von dem Anfang der Schöpfung dieser Welt bis auf diesen Tag der abtrünnige Lucifer sammt seinen Engeln zwischen dem Reich Gottes im ewigen Licht und dem Reich dieser Welt im zeitlichen Sonnenlicht, als zwischen zwei Mauern im Finstern gesessen und ferner also sitzen werde, bis an's Ende der Zeit, so daß er jenes nicht erreichen und dieses nicht nach seinem Willen brauchen kann. Und ob er schon noch immer ein Fürst dieser Welt heisset, auch auf gewisse Maaß ist, ja stark und mächtig in den Kindern des Unglaubens hergehet und sie nach seinem Willen leitet und treibet, daß er dennoch ausser dieser von Menschen ihm eingeräumten Macht, die ihn auf den Thron setzen, ihm das Nachschwert in die Hand geben und sich selber zu seinen Knechten und Executoren seines Willens machen, die allerärmste und unmächtigste Creatur sei, die Nichts in dieser Welt besitzen könnte, auch Nichts davon gebrauchen oder anrühren dürfte, weil ihm in und durch die Schöpfung sein zuvor gehabtes Reich entzogen und ein anderer König auf seinen Thron gesetzt worden.

Darum glauben wir auch, daß im Himmel unter den Engeln Gottes Freude sei über der ersten und alten Schöpfung des Himmels und der Erde, die stracks auf den Fall Lucifer's

erfolget, dieweil sie darinnen die Weisheit, Gerechtigkeit und Güte ihres Schöpfers erkennen und sehen, daß er den von ihrer Gemeinschaft abgerissen gewesenen Thron in einer größeren Herrlichkeit wieder aufrichten und ewiglich bestätigen wolle, um sein Selbst willen und zu seines Namens Lob und Preis; daß sie derohalben, so lange die Zeit der Zubereitung dieses Throns und der Engel, die ihn besitzen sollen, noch immer währet, zugleich mit uns einer anderen und neuen Schöpfung, eines neuen Himmels und einer neuen Erde erwarten, nach seiner Verheissung, darin Gerechtigkeit wohnen wird. Amen. Amen!

Von jener ersten oder alten Schöpfung Himmels und der Erde glauben wir, daß sie vollendet worden, wie Moses zeuget, in sechs Tagen und daß Gott am siebenten geruht habe von allen seinen Werken. Wir glauben, daß die sechs ersten Tage, darin Gott alle seine Werke machte, nicht etwa eine weither gesuchte Verwandtschaft und nicht nur eine Gleichheit in der Zahl haben mit den sechs ersten wirkenden Eigenschaften der ewigen Natur, sondern daß sie viel näher und inniger damit vereinigt sind, als mit Worten auszusprechen; gleichwie auch der siebente Tag, daran Gott ruhte und den er segnete und heiligte, mit der siebenten Eigenschaft, die selbst die Fülle alles ausgewirkten Segens und das rechte Heiligthum ist, darin die Creatur den Schöpfer heilige und von allem eigen Wirken ruhen kann. Denn weil wir glauben, daß das vormahls herrlich gewesene Königreich Lucifer's durch ein unordentliches und eigenwilliges Erheben und Wirken etlicher von den sechs wirkenden Eigenschaften verwüstet worden, so müssen wir auch glauben, daß dasselbe durch ein wohlgeordnetes und einträchtiges Wirken ihrer aller wieder zurechtgebracht und eingerichtet werden müsse. Darum glauben wir, daß ja die eine nach der anderen ihr zugehöriges Werk gethan und immer eine der anderen die Hand geboten, so daß sie alle ordentlich an einander gehangen, wie die Tage der Woche, bis sie alle sechs ihr Werk vollendet, in die siebente, als in ihr Ziel und Ruhe wieder eingegangen nnd so den vollen Zirkel beschlossen, der zu diesem Schöpfungswerk erfordert wurde.

Wir glauben, daß in den ersten Worten Mosis von der

Schöpfung, da er sagt, die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe und der Geist Gottes schwebte auf den Wassern, ein klares Zeugniß liege von Dem, was wir zuvor bekannt, daß nämlich Lucifer die äusserste Geburt oder gleichsam Oberfläche seines Reiches verfinstert und Alles darin wüst, öd und leer gemacht, nicht aber das Licht Gottes in der innersten Geburt ausgelöscht habe, aus welcher es wieder in die äusserste hervorbrach, mit dem allmächtigen Worte: es werde.

Wir glauben, daß in diesem sechstägigen Werk der Schöpfung nichts ganz Neues worden sei, das nicht auch schon zuvor auf seine Weise und in seiner Art gewesen wäre, und daß in den Worten Mosis „jedes nach seiner Art" ein klares Zeugniß hiervon liege, ein noch klareres aber darin, weil die sechs wirkenden Eigenschaften der Natur immerdar ebendieselbigen sind, und ihre Weise, sich untereinander zu gebähren und in der siebenten sich auszuwirken, unveränderlich in sich behalten müssen. Darum sie denn auch ihr angeborenes und eigenthümliches Lustspiel in diesem dritten Reich der erschaffenen Welt stracks wieder angefangen und ebenso getrieben, wie sie zuvor in dem englischen Reich Lucifer's gethan, ehe er es verwüstet hatte; nur daß jetzo Alles was sie bildeten, grob, dick und irdisch werden musste, da es zuvor rein, klar und himmlisch gewesen.

Aus eben diesem Grunde glauben wir auch, daß in der zukünftigen Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde nichts Neues werden wird. Denn obschon in einem Verstande unwidersprechlich wahr ist, was Der so auf dem Thron sitzet davon saget, das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden, oder ich mache Alles neu: so bleibt es dennoch auch in einem anderen unwidersprechlich wahr, daß derselbe neue Himmel und neue Erde sammt allem dem darauf Neugewordenen, das darauf und darinnen sein wird, nichts Anderes als nur ebendasselbe Uralte sein werde, das vor dem Aufruhr Lucifer's gewesen ist, das er in seinem Reich verwüstet hat, das in der ersten oder alten Schöpfung in einem groben äusserlichen Grad des Wesens und nur in einen erträglichen Zustand gesetzt worden, und das nun mit uns sich ängstet nach der Erlösung und

vom Dienst der Eitelkeit frei zu werden sehnet. Wiewohl wir doch, alles dieses unerachtet, auch glauben und ausdrücklich bekennen, daß in der zukünftigen neuen Schöpfung dieses verwüsteten Reiches eine weit größere Herrlichkeit zu gewarten sei, als vor dessen Verwüstung darin gewesen, weil ein viel größerer König auf dem Throne sitzen wird, ja nun schon sitzet, der nicht ein Geschöpf wie Lucifer gewesen, sondern auch zugleich Gott und Schöpfer selber ist, hochgelobt über Alles und von dem der ewige Vater befiehlet und befehlen wird: betet ihn an, alle Engel.

Hierdurch aber setzen wir der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes durchaus keine Schranken; denn wir sagen nicht, daß Gott nicht könne, auch nicht, daß er nicht wolle nach Vollendung dieser Zeit etwas ganz Neues schaffen, das zuvor noch nicht gewesen ist. Daß er könne, glauben wir, und wissen, daß es Niemand gebühre Dem zu widersprechen; ob er aber wolle, wissen wir nicht und glauben, daß es Niemand gebühre weder ja noch nein dazu zu sagen. Alles was wir gesagt, nämlich, daß nichts Neues worden sei noch werden soll, wollen wir nicht weiter als in seinen gehörigen Grenzen verstanden haben, nämlich nur von diesem dritten Reich, das Lucifer verwüstet hat, das in der alten Schöpfung erniedrigt worden und in der neuen aus seiner Erniedrigung wieder soll erhöhet werden. Denn wir glauben, daß alle Geschöpfe dieser sichtbaren Welt lauter Gleichnisse oder gleichsam vergängliche Schattenbilder der nun unsichtbaren Dinge sind, die vor den Zeiten dieser erschaffenen Welt in dem englischen Königreich Lucifer's gewesen und nach den Zeiten derselben in dem durch Jesum Christum wieder gereinigten und zurechtgebrachten menschlichen Reich sein werden, daß man an den sichtbaren Dingen dieser Welt die unsichtbaren Dinge Gottes und seine verborgene Weisheit gleich als in einem Spiegel oder Gemählde sehen und erkennen könne. Und Dieses, sagen wir, fliesse aus eben diesem Grunde, weil nämlich Beides hier und dort, und Beides vor und nach, als durch einerlei und ebendieselben unveränderlichen Eigenschaften der Natur und auf ebendieselbe immerdar beständige Art und Weise verrichtet, ausgewirkt, geboren, geformt und gebildet wird; ob

wir schon den großen Unterschied, der zwischen dem Einen und Anderen ist, auch wohl wissen, daß nämlich vor dem Aufruhr Lucifer's Alles nur aus einer einigen und ganz reinen Quelle gegangen (wie es auch wieder also gehen wird nach dem Ende der Zeit), darum auch Alles einen reinen, klaren und hellen himmlischen Leib gehabt, den es auch wieder haben soll nach dem Ende derselben; dahingegen in dieser Zeit Alles aus einer zweifachen und vermischten Quelle geht, darum es auch einen mehr oder weniger irdischen, harten, groben, handgreiflichen und mit Gutem und Bösem vermischten Leib, auch solche vermischte Qualitäten haben muß. Dennoch glauben wir, daß, unerachtet aller dieser Vermischung des Guten und Bösen, Gott, der allein der Schöpfer aller Dinge gewesen, auch allein der oberste Beherrscher und Regierer aller seiner Werke sei, daß er noch auf diesen Tag alle Dinge mit ebendemselben seinem allmächtigen Wort, dadurch er sie geschaffen hat, trage und in ihrem Wesen erhalte, daß sein unvergänglicher Geist annoch in Allem sei, und daß ohne denselben Geist seines Mundes und Wort seiner Kraft nicht das Geringste auch nur einen Augenblick bestehen könne.

Nach diesem allgemeinen Bekenntniß glauben und bekennen wir auch, daß sein allsehendes Auge insonderheit über alle Menschen, Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte, Hohe und Niedrige, Arme und Reiche offenstehe, auch ihrer aller Herzen in seiner Hand habe und sie leiten könne wie Wasserbäche, ohne ihr eigenes Wissen und Empfinden, wie und wodurch es komme. Und daß wir mit keinem tiefen und wahren Grunde, sondern nur obenhin und nach unseren blinden Sinnen von diesem oder jenem Zufall sagen können, es sei von ungefähr also geschehen; weil Alles, auch das Allergeringste und Aeusserlichste unter seiner nächsten, inneren und oft unsichtbaren und unerkannten Ursache, und diese wieder unter einer anderen höheren steht, durch deren Bewegung es in seiner Ordnung mitbeweget wird, Nichts aber sich selbst, ohne dieselbe bewegen kann.

Endlich und fürnehmlich glauben wir, daß seine heilige väterliche Providenz und Fürsorge gar sonderlich und über alles Andere mit seinen Kindern beschäftigt sei, und nicht nur soferne

sich erstrecke, daß alle ihre Haare gezählet seien und keins derselben von ihrem Haupte fallen könne ohne seinen Willen; sondern auch noch weiter und gar sofern, daß auch alles Böse, in und ausser ihnen, das aller Vernunft und natürlichem Begriff nach nicht anders als zu ihrem Schaden und Verderben gereichen kann, zum Allerbesten ihnen dienen muß. In summa, Alles was gottesfürchtige Seelen von dieser allweisen Regierung und Providenz Gottes sagen, wie hoch sie auch dieselbe preisen, und wie groß, wie tief, wie weit und breit sie auch immermehr dieselbe machen können: so werden wir nicht nur vollkommen mit ihnen übereinstimmen, sondern auch noch immer Dieses dabei zu erinnern haben, daß sie noch nicht den zehnten Theil davon nach Würde und Gebühr erkannt und ausgesprochen haben.

Eben dieser zweifache Quell des Guten und Bösen in allen Dingen dieser äusseren Welt verursacht, ja nöthigt uns auch zu glauben, daß in dieser ersten Schöpfung schon mit dem Anfang der Zeit auch das Ende derselben[59]). — Wir glauben, daß dieser einige Adam, wenn er einig verblieben wäre, aus sich selber ohne Zuthun einer andern Person, seines Gleichen hätte ausgebähren und so sein Reich mit Einwohnern hätte erfüllen sollen und können; weil ja sonst Gott vergeblich einen göttlichen Saamen von ihm erwartet und nicht hätte einen einigen Menschen machen können um eines solchen Saamens willen, und weil wir sehen, daß jetzt nach dem Fall durch's Zuthun Mannes und Weibes ein irdischer Mensch (weil Adam irdisch worden) gezeugt werden kann, so glauben wir auch, daß vor dem Fall dieser einige Mensch allein (der paradiesisch und weil er paradiesisch war) einen paradiesischen Menschen zeugen konnte, weil er ja die zweifache zeugende Kraft, nämlich die nun so genannte männliche, starke,

---

[59]) Soweit das Bekenntniß vollständig. Nun folgen einige Bruchstücke. 1703 ist dasselbe vollendet gewesen. „Ich übersende" — theilt Deichmann Dittmarn mit — „meinem Versprechen gemäß vom Bekenntniß 3 Bogen S. 166—233; den locum de Christo nicht allein, sondern noch 9 Paragraphen vom Artikel de dispensationibus et pactis Dei et scripturâ sacrâ. Ich halte es für besser, wenn ein jeder Artikel allezeit von vorn an nummerirt würde zur besseren Unterscheidung derselben. Dat. 3. März 1703. Cod. Goth. III, p. 17.

feurige, und die weibliche, sanfte und wässerige Lichts-Tinctur ungetrennt beisammen in seiner einigen Person hatte, bis sie hernach in seinem Schlaf von einander geschieden zweien unterschiedlichen Personen gegeben wurde. Darum wir ihn auch mit Recht eine männliche oder besser eine paradiesische Jungfrau nennen. — —

Gleichwohl aber läugnen wir nicht, daß die heilige Jungfrau sammt anderen heiligen Seelen und Engeln von Christo zu dienstbaren Geistern möchten gemacht werden, und daß sie mancherlei Wohlthaten, Einflüsse, Erleuchtungen und Kräfte von Christo den Heiligen auf Erden zu bringen vermöge, wie Solches Etliche wirklich erfahren haben, auf daß hierauf Die so solche Gnadengabe empfangen, kraft derselben sonderbaren Einigung und Gemeinschaft mit ihr (oder mit einigen anderen Heiligen), so sie zu der Zeit empfangen, als Mitzweige an ebendemselben Weinstock und als in Einem Geiste mit ihr und ihnen, in Christo stehend, sich zu ihr oder einigen anderen Heiligen, denen sie etwan mehr unmittelbar als anderen an dem geistlichen Leibe Christi verwandt oder zugethan sein mögen, hin zu machen und Dieselbe durch und in eben diesem Geiste ansprechen mögen, um so den sonderbaren Segen und privilegia dieser ihrer Gemeinschaft zu geniessen und mit ihrem desto stärker vereinigten Willen den einigen Gott durch die einige Versöhnung des einigen Mittlers und Heilandes zu preisen und ihm zu danken, wie Solches weiter am gehörigen Ort soll ausgeführt werden; sondern wir bezeugen nur hierbei vornehmlich, daß wir einen großen Abscheu haben, einige Creatur, ob sie schon von Gott noch so hoch erhöhet und gewürdigt wäre, als einen Abgott anzusehen. — —

Die Schwierigkeit der Abfassung eines „allen Religionen, Juden und Christen in Europa vorzulegenden“ Bekenntnisses konnten sich die Verfasser nicht verhehlen: „wir haben dergleichen Bekenntnisse und Systeme mehr als zu viel; und wenn in diesem nicht etwas Extraordinaires enthalten sein sollte und der Kern und innere Grund der wahren Theologie und neue Aufschlüsse des prophetischen Wortes nebst anderen Geheimnissen sollten ausgewickelt werden, würde es eben Das sein, was schon Andere vor uns gethan haben, und wir würden nicht nöthig

gehabt haben, die Welt mit einem anderen Bekenntnisse zu allarmiren und zu überhäufen" [60]).

Die Angriffe, welche die Societät von aussen her erleiden musste, gaben Veranlassung, die öffentlichen Versammlungen eine Zeit lang zu suspendiren. Sie wurde durch das Auftreten eines Mannes, welcher die Versammlungen mit seinem rohen Auftreten gestört hatte, in einen gerichtlichen Proceß verwickelt, der zwar zu Gunsten der Societät entschieden wurde, Derselben aber große Geldopfer bereitete. Die Gleichgesinnten in Holland brachen zudem alle Gemeinschaft mit der Societät ab, wodurch ihr insoweit eine gewisse Verlegenheit erwuchs, als die Correspondenz von England nach Deutschland durch die Glieder in Holland vermittelt wurde. Ueberhaupt entsprach das Bekenntniß nicht den Erwartungen, welche man von demselben hegte; statt des Bindegliedes wurde dasselbe für Viele ein Stein des Anstoßes; und waren seither Manche mit der Societät gegangen, so traten nun Viele ab, Andere ergingen sich in öffentlichen Angriffen, und wieder Andere, darunter Unberufene, suchten ihren subjectiven Ideen volle Anerkennung zu vindiciren.

Die Visionen der Leade galten als untrügliche gewichtige Zeugnisse. Ueber den Unterschied der wahren und falschen Offenbarungen spricht sie sich selbst so aus: „Nachdem ich anfangs in einem guten Grade erleuchteter Erkenntniß gelebt und unter der sichtbaren Lehre der Menschen gestanden, Dieselben aber kein weiteres Licht geben konnten, als was sie selbst von Anderen entlehnt hatten, schweifte ich durch alle solche Lehren in der Irre herum als ein wandernder Geist, der nirgends Ruhe finden mochte; jedoch fand ich noch Etwas in mir selbst, das sich offenbarte und begierig war eine reine Luft in sich zu ziehen, was ich nicht ausser mir anzutreffen vermöchte; weshalb ich auch mehr in meine eigene Tiefe einkehrte, allda ich Dasjenige antraf, was ich anderwärts nicht finden konnte, ausgenommen bei Solchen, die unter derselben Gnadenbedienung mit mir standen. Um solcher Ursache willen ich einem Jeglichen, der mit dem Geiste der Weisheit und Offenbarung versiegelt zu werden verlangt,

---

[60]) Cod. Goth. p. 18.

aus meiner eigenen Erfahrung getreulich rathe, keiner Furcht, Mißtrauen oder unzeitigem Vorurtheil an ihm Raum zu geben, sondern festiglich zu glauben, daß der heilige Geist nicht ermangeln werde seine Ausflüsse, Hülfe und Handleitungen freiwillig mitzutheilen. Denn ich fand alle anderen Erdreiche und Weiden als eine versengte Wüste, dürr und mager, bis ich zu diesem fruchtbaren Libanon kam, worauf Alles in einem anderen Eden von mancherlei lieblichen und wohlriechenden Blumen anmuthig blühte, welche ich zu erkennen und zu geniessen erlangte, da ich mich der Lehre und heiligen Salbung untergab und widmete, die als das Wasser des Heiligthums auszuquellen nimmer aufhören wird, bis sie zu einem überschwemmenden Strome erwachsen, welches das wahre laufende Wasser des Lebens ist [61]).

Leade warnt vor den falschen Propheten, welche die Welt mit ihren äusseren Bewegungen zu allarmiren verstehen und darauf ausgehen, ihren Geist durch Handauflegung auf Andere überzuleiten. Die Gabe des heiligen Geistes müsse auf die allertiefste Demuth basirt sein; dazu könne der äusserliche creatürliche Leib auch nicht das Geringste beitragen. Wenn nun auch Leade hierbei von einem richtigen Gefühl geleitet wird, so täuscht sie ihr eigenes Gefühl doch wieder über die Offenbarungen, welche sie selbst erfahren zu haben vorgibt. Zur Absendung Dittmar's will sie veranlasst sein durch die Herabfahrt eines oberen Engels von der oberen Region, der mit Cherubs-Flügeln, weiß wie Schnee mit lebendigen Kohlen erschien, deren drei unter jedem Flügel waren und eine mehr auf der Brust ausflammend. Mein oberer Engel wurde befehligt, einen schnellen Flug von einer Familie zur andern und von einer Nation zur andern zu nehmen. Die Flügel waren geordnet, das heilige Feuer des Eifers und der Liebe zu dem in Händen habenden Werk aufzublasen, eine auch zur Ausbreitung des Reiches Christi und Einsammlung aller Derer, die dessen Einsammler und Beförderer sein sollten. Dieser wegen musste dieser Engel unseren theuern Gehülfen Dittmar in seinem Fortgang begleiten, damit

---

[61]) Leade, Gartenbrunnen, S. 76.

die Gabe der Schale des heiligen Oeles an ihm zur Einsammlung eines priesterlichen Heeres bestätigt und erfüllet werde [62]).

Die namhaftesten Glieder der Societät wurden nach einem Gesichte der Leade in ihre besonderen Aemter eingewiesen. Sie schreibt: „Als das Getöne einer Gluckhenne, die ihre Küchlein versammelt, ein und das andere Mal in meine Ohren erschallte, ob ich gleich Nichts von aussen sahe, gab ich das erste Mal, da ich es hörte wenig Acht darauf; wie ich es aber zum öfteren vernahm, urtheilte ich, daß etwas Ungemeines darunter müsse verstanden werden; welches dann, als ich auf die Bedeutung Dessen wartete und darnach forschte, durch das einsprechende Wort mir alsofort zu erkennen gegeben ward: nämlich, daß dieses der Ruf der ewigen Weisheit an ihre Kinder sei und an Solche, die gleichsam ausgeheckt und ausgebrütet und jetzt hin und wider zerstreut wären, so daß nach Art dieses Gleichnisses vorgestellt würde, wie sie ihre Jungen unter ihre Flügel zöge und an sich lockte, bis sie genugsam würden gepflegt, vermehrt und stark gemacht sein und zu dem Werk, das die Weisheit für sie bestimmt, sich öffentlich stellen und hervorgehen könnten. Hierauf wurde mir ferner erörtert und zu vernehmen gegeben, daß sie eine Person, die ihre Stelle vertreten sollte, verordnet hätte, die ihnen solche Gaben darreichen sollte, welche folgends allhie gemeldet werden.

Zuförderst wurde gesagt: siehe hier ist das Panier mit dem aufgehenden Stern der Weisheit, der den Weg wird segnen, wo ihr erstgeborener Sohn und Erbe, der glorificirte Christus wird gesehen und erkannt werden; nämlich nicht mehr in der Niedrigkeit einer Krippe, wozu die Weisen vom Morgenlande vormahls geführt wurden, sondern es werden die wahren und göttlichen Magi ihn jetzt in seinem herrlichen und prächtigen Stande als einen König der Herrlichkeit sehen, dem das ganze Reich und Macht des Vaters zu seiner Gebiet und Regierung übergeben worden, welches Alles auch den aus der anderen Geburt herstammenden Erben der Weisheit, die mit ihm Solches auch ererben, zugehört. Die Person, der dieses Panier wurde geschenkt,

---

[62]) Cod. Goth. I, p. 188.

sollte mit einer so dünnen und hellen Decke oder Schleier überall bedeckt werden, daß er wie ein goldener Nebel schiene, durch welchen man in das unsichtbare Himmelsrund der Welt sehen könne, welches der Regierungs-Geist war; und wurde eine Warnung dabei gegeben, daß man diesen Schleier an die Glaubens-Nadel so festhalten und verwahren solle, damit Niemand ihn los- und aus der Stelle reissen könne; denn dafern man Solches verstattete, würde die Blöße und Ohnmacht offen liegen; wenn man sich aber unter dessen Schutz und Zuflucht bewahrt, würde es eine unüberwindliche Brustwehr und Beschirmung sein, mit Kraft und Nachdruck solche theuere und wichtige Gabe unter Solche auszutheilen, welche die obere Weisheit dazu bestimmt und verordnet hat.

Zuerst wurde Herrn R. (Roach) ein glänzend flammend Schwert der Liebe gegeben, alle einbrechenden Kräfte dadurch abzuwehren, damit Nichts das Kern- und Hauptwerk, welches in den Herzen sich angefangen und das Centrum des aufgehenden Sternes der Weisheit sein müsse, hindern möchte, und wurde ihm auch daneben ein goldener Haake in seine Hand gegeben, um das Amt eines Oberhirten zu führen, einzusammeln und die Anzahl der Heerde des Lammes auszumachen. — Das nächste Loos fiel auf Herrn L. (Lee)[63]), dem ein herrlicher Bischofshut gegeben wurde, wovon ein lieblicher Thau auf seinen Leib herunterträufelte, ihn dadurch zum priesterlichen Orden einzuweihen. Ferner wurde ihm auch eine weisse Fahne in seine Hand gethan, worauf eingewirkt war „Liebe, Gerechtigkeit und Friede“, die er schwenken musste. Allhie muß auch zugleich seine Eheliebste mit eingeschlossen werden, die als eine ihm Zugefügte zugleich Hand an dieses Panier legte. — Herrn D. (Deichmann) wurde der goldene Anker der Hoffnung beigelegt, der seinen Weg durchhauen und sich ausser aller Gefahr setzen sollte, damit er sich ganz standhaft in einer lebendigen Hoffnung hindurch legen möchte, die nicht sollte zu Schanden gemacht werden. Es wurde ihm auch eine brennende Lampe gegeben, die immerfort mit dem

[63]) Lee, Friedrich, Doctor der Medizin. Vgl. Handbuch der theologischen Literatur von Winer. Leipzig 1840. II. Band, S. 635.

Glaubensöl sollte genährt und unterhalten werden, so daß sein Weg zu der erwünschten Ruhe ganz frei, lauter und ungehindert sei. — Herrn F. (Fischer) wurde ein Regenbogen des Bundes in seine Hand gegeben, und dabei verständigt und unterrichtet, wie er seinen feurigen Glaubenspfeil davon zu demjenigen Ziel schiessen solle, das zu aller Segensfülle sollte hinausschlagen und zurückprallen; und musste die Frau W. ihre Hand in seine einschlagen, bis der Pfeil fliegen würde, dafern sie also in der Liebe und Einigkeit blieben. Es wurde ihm auch ein Helm des Verständnisses und des Urtheils auf sein Haupt gesetzt, Sachen die das Reich Christi angehen zu entscheiden und abzuthun. — Dittmar wurde eine goldene Trompete verordnet, die er blasen musste, um die weisen sowohl als thörichten und schlafenden Jungfrauen dadurch zu ermuntern und aufzuwecken, damit sie sich zum herbeikommenden Reich Christi anschickten und bereit-machten. Dabei wurde ihm auch eine Schaale wohlriechenden und köstlich-balsamirten Oeles eingehändigt, darin er selbst zuerst ganz müsse eingetaucht werden; und dann hernach, wenn er solche auf Andere ausgösse, würde ein Saame daraus werden, woraus ein priesterlich Heer entstehen und aufkommen sollte. — Dem Major Hachenberg[64]) wurde der Geist des Brennens aus einer ölichten Eigenschaft gegeben, der so heftig in die Höhe aufstrudelte, daß aus seinem Munde ein reiner flammender Strom ausging; er wurde auch um seine Lenden mit dem Horn eines Einhorns wie mit einem Schwert umgürtet, welches den Gift der Natur der Schlangen und Ottern vertreiben und lauter Heilung und Genesung darreichen sollte, damit er ein heldenmüthiger Streiter und den Anderen beigefügter Kämpfer sein und die siebente Zahl völlig darstellen möchte.

Nun muß man erwägen, wozu diese solcher Gestalt qualificirten Personen nach ihren unterschiedlichen Gaben geordnet sind, wonach sie im Glauben streben und diese Gaben ein Jeder in sich selbst erwecken muß, worauf dann die göttliche Weisheit ihren Dienst und Werk ihnen auferlegen und sie gleichsam als

---

[64]) Hachenberg, Major in Neuwied, war einer der treusten Anhänger der Leade.

Säulen, darauf ihr Tempel muß gebauet werden, machen wird; und nachdem sich derselbe wird erweitern, werden auch Mehrere zu dieser Anzahl hinzugethan werden, wenn nur einmal der Grundstein gelegt worden ist, werden Diejenigen welche sich einfinden und auf diesen Grund bauen, ihre geistlichen Gaben und Opfer mitbringen und was sie sonst zu opfern haben. Obgleich die Zeit in währendem Baue kümmerlich fallen möchte, weil das babylonische Reich groß und mächtig darin ist, und auch jetzt wie zur Zeit Nehemia's Widersacher wie Tobias und Sanballat möchten gefunden werden, so wird doch all ihr Unternehmen fruchtlos sein, als die Oberaufseher und Unterhändler sich tapfer und beherzt erzeigen. Gott erfordert jetzt von ihnen, wie vormahls vom Josua, nur allein getrost und guten Muthes zu sein; alsdann soll er ihnen beistehen und soll die Lade ihrer Kraft vor ihnen hergehen, und was sollte ihnen dann widerstehen und entgegen sein können? Auf solche Art müssen die Baumeister, die Gott erwählen wird, den Widerstand und Gegensatz, der ihnen begegnen möchte, überschlagen und also Anlaß nehmen, den Arm der Stärke und Allmacht Gottes aus und an sich zu ziehen, seine wunderbaren Thaten durch die eiserne Ruthe an's Licht zu bringen, die alle satanischen Kräfte, so darwider erweckt werden, möchten zerbrechen und zerreiben und dabei im Bauen immer fortgehen, bis das Gebäu wird vollendet sein" [65]).

Die erwärmende und belebende Kraft der göttlichen Liebe ist ein Hauptgrundzug in der Mystik der Philadelphier, getragen von Bildern voller Entzückungen. Aehnlicher Visionen wie Leade rühmten sich Dittmar und andere Glieder der Societät. Ersterer schreibt: „Als ich heut, auf der Erde sitzend, mit eingebohrtem Auge in Gelassenheit vor dem inwendigen Heiligthum stand und mich in der Anschauung Gottes ganz verlor, hörte ich eine Stimme, deren Sprache ich alsbald erkannte, zu mir sprechen: mein Geliebtester, den ich mir erwählt habe ausser Vielen, meine Wunder in der herannahenden letzten Zeit, da Alles, was von mir und meinem Reiche schon vor langen Zeiten durch

[65]) Cod. Goth. I, p. 189.

meine treuen Knechte verkündigt worden, zu offenbaren, siehe auf und observire wohl, was dir die Jungfrau der Weisheit zeigen und offenbaren wird. Als ich mich nach dieser Stimme, woher sie doch komme, umsahe, wurde ich eines großen Zirkels, so zwei andere Zirkel in sich hatte, mit unterschiedlichen Farben gleich einem Regenbogen und unterschiedlichen bildlichen Figuren darin, gewahr. Der erste und äusserste Zirkel war von aussen schwarz, inwendig aber gelb; der andere war roth und inwendig grün; der dritte bestand aus vielerlei Farben, die als flammend und schattirend anzusehen waren. In dem ersten Zirkel sahe ich vielerlei Creaturen und Geschöpfe Gottes, von Menschen und anderen, die mir zum Theil nach Art und Ansehen noch unbekannt waren, darunter einige als traurig und mit schwarzen, andere freudig und mit gelben Kleidern angethan waren. — In dem zweiten, als Mittelzirkel, sahe ich viele, ja unzählige Cherubin und Seraphin, nach unterschiedenen Graden und Klarheit, darunter theils, so am Anfang des Zirkel, als nach dem äussersten Zirkel gekehrt waren, mit blosen flammenden Schwertern in ihren Händen, standen. In dem dritten oder innersten Zirkel war ein großes Auge, so den ganzen Raum des Zirkels erfüllte und seine flammenden Strahlen, gleich den Strahlen der Sonne, durch die anderen Zirkel durchschoß. Als ich diese nun eine Zeit betrachtet und angesehen, verwandelten sich die bildlichen Figuren in einem Augenblick; allein der Zirkel blieb beständig, folgender Gestalt. In dem ersten oder äussersten Zirkel sahe ich viele Jünglinge und Jungfrauen, in allerhand Kleidung, darunter theils aber ganz roth, theils weiß und mit Blut bespritzt, hervorschienen, davon einige einen starken donnernden Gesang sangen, theils hatten Waffen und zogen aus in Streit, theils machten auf vielerlei Art und mit mancherlei Stimme ein Feldgeschrei. In dem anderen Zirkel sahe ich, wie vormals, ohnzählige Cherubin und Seraphin nach unterschiedlichen Graden, darunter theils einen Lobgesang sprachen, theils so am Ende des Zirkels, wo vormals die mit den flammenden Schwertern standen, hatten Palmzweige in ihren Händen und waren beschäftigt, den in dem ersten Zirkel befindlichen Jünglingen und Jungfrauen etwas Sonderbares zu verkündigen.

In dem innersten Raum des dritten Zirkels aber lag ein Lamm auf einem Altar, dabei eine rothe Fahne, in demselben ein weisses Kreuz und in dem Kreuze der Name Jesus Christus.

Als ich Dieses eine Zeitlang betrachtet, wurden die bildlichen Figuren abermals verwandelt und ich sahe, daß in dem äussersten Zirkel abermals viele, ja unzählige Jünglinge und Jungfrauen in hellglänzenden Kleidern erschienen und ein lieblich Lied sangen auf vielerlei Art und Weise, die doch alle einen sehr lieblichen und herzerfreuenden Ton von sich gaben. Darauf ich dann sonderlich wahrnahm, daß eine Zahl, so mit hellen Kleidern angethan war, deren Leib auch einen großen Glanz und flammende Strahlen von sich gaben, ein langes Lied über alle vorigen Ertönungen gleich Engelstimmen sangen, und solches Lied wurde angestimmt, wenn der König seine Strahlen von seinem Thron in die gewisse Zahl einschiessen ließ. In dem anderen Zirkel waren, wie allemahl vielerlei Graden Cherubin und Seraphin, die ein Hallelujah und Preis und Dank unserem Gott nach dem andern anstimmten; darunter einige Große Frieden, Frieden Denen, die im äussersten Zirkel waren, verkündigten; einige stimmten mit großem Jauchzen und Frohlocken an, freut euch, denn das Reich ist unseres Gottes und Christi worden. In dem innersten Raum des dritten Zirkels sahe ich erstlich ein kleines Kindlein, so eingewickelt war, dessen Windeln aber von den aus dem Kindlein schiessenden Strahlen verzehrt und gleichsam verschmolzen wurden. Darauf das Kindlein zusehends wuchs und mit großem Glanz und Klarheit erfüllt wurde, so daß auch mein inneres Auge durch solche ausschiessende und von sich gebende Strahlen verzehrt und gleichsam verschmolzen wurde. Darauf das Knäblein zusehends wuchs und mit großem Glanz und Klarheit erfüllt wurde, so daß auch mein inneres Auge durch solche ausschiessende und von sich gebende Strahlen zu blinkeln anfing. Als nun dieser Jüngling in seiner Klarheit stand, sahe ich zwei hohe Throne und eine im königlichen Schmuck herbeikommende Jungfrau, darauf sich der Jüngling und die Jungfrau auf einen Stuhl setzten, da alssobald über ihnen zwei über die Maas Hellglänzende erschienen, die ihnen goldene Kronen aufsetzten, auf der einen Seite standen 12 und

gegenüber 24, und unter ihnen sehr viel hellglänzende und cristallinische Leiber. Darauf verwandelte sich sowohl der Zirkel als die unterschiedlichen Personen, so daß ich nur einen Zirkel und die Personen, so im äussersten Zirkel waren, nur in diesem mit cristallinischen Leibern sahe, so daß sie bald wie flammende Leiber, bald wie helle, doch menschliche Leiber anzusehen waren. Darauf hörte ich eine Stimme, die sprach: siehe, eine Stimme Gottes bei den Menschen. Darauf der König der Ehren, so auf dem Throne saß, gegen die Um- und Nebenstehenden sagte: komm, meine Taube, meine Schöne, denn die Hochzeit ist bereitet. Es wurden allerlei Musiken, die Seele und Geist erquickten, gehört; und ich sahe, daß einer Jeden von Dem, der auf dem Throne saß, eine goldene Krone aufgesetzt wurde. Desgleichen sah ich allerlei Creaturen ganz in anderer Gestalt, so daß sie von den Strahlen, so von dero beiden Thronen ausging, ganz bestrahlt wurden und hell erschienen. Darauf sangen sie all ein neues Lied. Ich sahe einen klaren cristallinischen Strom von dem Throne herab durch sie hinfliessen. Darauf der König und die Königin mit all ihren Gespielen auszogen, und der Raum des Zirkels vermehrte sich, daß man dessen Ende nicht mehr sehen konnte. Wann diese mit ihren neuen Liedern aufhörten, hörte ich über ihnen, als in einem oberen Himmel, noch ein anderes Getöne und Blasen vieler Posaunen, so von oben herunter schallete und als ein Echo gehört wurde, sahe aber keine Person, sondern war allein von Geistern der Cherubin und Seraphin zu hören.

Nachdem ich nun eine lange Zeit diese wunderbaren Dinge, fröhliche Bezeugung des Königs und der Königin gegen die Anderen gesehen und gehört und mir dieselben durch ihr Fortgehen in den weiten und die Ewigkeit erstreckenden Zirkel aus meinem Gesichte kamen und ich ganz verzückt in Freude und inwendige Fröhlichkeit darüber gesetzt war, hörte ich eine Stimme von ebendemselbigen Könige, dessen Gestalt ich gar genau observirt hatte, so nun auf einer hellglänzenden Wolke und Regenbogen erschien, die sprach: stehet auf, ihr Todten, und kommet zum Gericht. Darauf sich ein gewaltiger Wind von oben erhob, der die Erde und Alles was darin war, bewegte und ihnen

das Leben gab. Ich sahe, daß Groß und Klein ihre Häupter, theils mit Furcht und Zittern, theils mit Freuden emporhoben, und Einige kamen in der Luft entgegen und wurden von den Abgesandten des Königs bewillkommt. Darauf sprach der auf der Wolke stehende König zu Einigen, so voller Freuden mit cristallischen Leibern erschienen: kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, so euch bereitet ist. Zu den Anderen, so ganz traurig erschienen, wurde gesprochen: gehet hin vor mir, ihr Ungehorsame, in das ewige Feuer. Und nach Diesem wurde mir wie eine Decke vor mein inneres Auge gezogen, und ich kam nach einer Zeit wieder zu mir selbst, da ich dann nicht wusste, wo ich war, und in solcher Bewegung stand, daß ich es nicht ausdrücken kann, wie mir gewesen. Als nun mein Geist sehr bekümmert war, was mir doch die Jungfrau der Weisheit durch dieses wunderbare Gesicht und Erscheinung vorstellen und offenbaren wolle, und ich noch immer in die Einkehr und inwendige Beschaulichkeit gezogen wurde, war mir die Explication desselben einhauchend von oben und theils aus dem innersten Grunde mit einem lieblichen Geschmack und großer Empfindlichkeit aufwallend, doch verborgen, so allein Die erkennen werden, so daran Theil haben, eröffnet. Das große Auge, mit seiner ausgehenden flammenden Kraft und Strahlen, bedeutet das Wesen Gottes; das Auge selbst bedeutet den allsehenden Gott und Vater, die Kraft desselben den Sohn, und die ausschiessenden Strahlen den ausgehenden Geist Gottes. Die drei Zirkel, so ich gesehen, bedeuteten drei Regionen, und die dreierlei Verwandlungen der bildlichen Figuren dreierlei Offenbarungen des Wesens und der Personen Gottes. Das Zunehmen und Wachsthum des Kindes bedeutet dreierlei Zustand des neuen Bundes. Die letzte Verwandlung aber und die Ueberführung der unteren in einen Zirkel bedeutet eine sonderbare Zeit der Erscheinung des Königs der Ehren, als Gott und Mensch, in seinem Gesegneten und Ehren-Reich, darin er seine Braut führen würde. — Als mir Solches nun noch einigermaßen dunkel schien, auch mein Geist noch immer forschend war, wann doch Solches geschehen würde, hörte ich eine Stimme, so mich zum Betrachten dieses Gesichtes anwies, also sprechen: ich bin der Ewige und Wahr-

haftige und war von Anfang und werde sein bis zum Ende der Heiland der ganzen Welt. Ich bin gewesen, war und werde sein; höre auf zu fragen, denn es wird bald erfüllt werden, was du gesehen und gehöret und worauf mein geliebtes Sion lange gehoffet hat. Siehe, es kommt die Zeit, da ich die auserlesene, ohne Makel und Flecken schön geschmückte Braut bald, bald, wann der Tag seine Kühlung erreicht, heim und in die triumphirende Hütte führen werde. Du aber, mein Geliebter, sei getreu und ruhe ferner an meiner Liebes-Brust, schreibe Dieses dem bedrängten Sion zur Freude und Trost, ihren Feinden und Verfolgern aber zum Schrecken, was bald und in kurzem geschehen soll. Das sage ich, der Ewige und Wahrhaftige [66]).

Schon am Schlusse des Jahres 1703 scheint Dittmar, und zwar, wie er berichtet, auf Veranlassung von Spener und Anderen, der philadelphischen Societät den Rücken gekehrt zu haben. Vergebens hatte er ein Pfarramt in Berlin erwartet. In diesen seinen Erwartungen getäuscht, wandte er sich an Cyprian in Coburg, durch dessen Veranlassung er auch ein Informatorium an dem Saalfeldischen Hofe erhielt [67]). Vier Jahre scheint Dittmar daselbst thätig gewesen zu sein, bis er wegen eines begangenen Diebstahls von silbernen Tellern entlassen und dem Elende preisgegeben wurde. Er selbst sowohl wie seine Frau suchten überall das Mitleid zu erregen, jedoch vergebens. Georg Melberg hatte es verstanden dem Heuchler so recht in's Gewissen zu reden. „Wo hat er hingedacht, einen solchen Diebstahl zu begehen und eine solche Lästerung über die Kinder Gottes zu bringen? Wer hat ihn so keck gemacht, unter die Kinder Gottes zu gehen und Dieselben so zu betrügen, mit Vorgeben, er sei freiwillig aus seinem Dienst gegangen und habe um seiner Heuchelei willen Buße gethan, und hat ihnen die größten Sünden und Tücken seines Herzens nicht offenbart" [68])?

Leade hielt die englischen Philadelphier zusammen, sie bildete den Mittelpunct der Gemeinde. Im Jahre 1702 hatte sie 80jährig ihre Leichenpredigt niedergeschrieben. Dieselbe enthielt

---

[66]) Cod. Goth. I, p. 127 sqq. — [67]) Cod. Goth. III, p. 87.
[68]) Cod. Goth. III, p. 277.

ein Resultat ihrer Lebensbegegnungen sowohl, als ihrer religiösen Anschauungen. „Ich finde mich verpflichtet" — schreibt Leade —, „der geliebten philadelphischen Societät diese Leichenpredigt zu recommandiren, weil ich mich selbst nicht allein dem Namen nach, sondern auch in Ansehung der wesentlichen Eigenschaft und Natur der Liebe für ein Gliedmaaß derselben achte, wo sie auch immer durch alle Reiche und Nationen zerstreut umfahren und zu einer Einigkeit des Geistes versammelt sind" [69]).

Im Monat März des Jahres 1703 zerbrach Leade durch einen gefährlichen Sturz den Arm. Genesung hoffte Niemand; doch war sie durch die Sorgfalt eines erfahrenen Wundarztes und „durch einen gar ausserordentlichen Beistand und unsichtbar gesendete Hülfe" im Verlauf von 3 Monaten wieder im Stande ihrem Berufe nachzuleben [70]). Indeß beschränkte sie sich seit dieser Zeit nur auf das Haus. Ihr Geist war frei und ruhig. Das nächstfolgende Jahr brachte ihrem Körper viel Schmerzen; die Gestalt ihres Leibes zerfiel, ihr Glaube war stark und hielt sich an das Wort des Herrn [71]). Kurz vor ihrem Tode gedachte sie der Societät und gedachte ihrer Freunde in Deutschland und Holland, welchen sie Wachsamkeit und Demuth in dem Streben nach dem herrlichen Ziele empfehlen ließ. Am 19. August 1704 starb Leade und wurde auf dem Begräbniß-Platze Bunhill-Fields im Beisein ihrer geistlichen Freunde und Bekannten beerdigt. Roach hielt die Leichenpredigt über 2 Kor. 5, 1—10. Ihr Grab deckt ein Kreuz [72]).

Wenn auch die Bedeutung der Leade mit ihrem Tode erlöscht, so ist doch nicht zu läugnen, daß sie die Erste war, welche die philadelphischen Ideen praktisch einzuführen bemüht war.

---

[69]) Leade, Leichpredigt, Vorrede.

[70]) Leade, letzte Lebensstunden, S. 5.

[71]) Auffällig, daß sich Leade in ihrer Krankheit die geistlichen Briefe des Cardinals Petrucci und die Theologie des Herzens des Richard von Samson vorlesen ließ. Leade, letzte Lebensstunden, S. 10 u. 11.

[72]) Auf der einen Seite des Kreuzes ist ein Alpha, auf der anderen ein Omega angebracht, mit der Schrift: Exuvias carnis hic deposuit Venerabilis Ancilla Domini Jane Lead, anno Peregrinationis suae LXXXI.« Leade, letzte Lebensstunden, S. 41. Das. S. 40: „sie starb im 65. Jahre ihres Berufes."

Von ihr gingen die Bewegungen aus, welche überall bald als gewaltige Ströme Verheerungen anrichteten, bald als bescheidene Bächlein im Sande versiegten. Das Urtheil Goebel's, „die erste Anregung einer besonderen philadelphischen Societät stamme nicht aus England, sondern aus Deutschland" [73]), wird durch die ausgeführte Darlegung ihre Erledigung finden.

(Fortsetzung folgt.)

---

[73]) Goebel, Geschichte des christlichen Lebens, Band III, S. 74. Goebel war es überhaupt nicht vergönnt in das vorhandene ungedruckte wie gedruckte Material einzublicken, sonst würde sicherlich die Darlegung eingehender gewesen sein.

V.

Eine Kirchenvisitation im Jahre 1525.

Von

Dr. ph. Gustav Schmidt,

Lehrer am Realgymnasium in Eisenach.

Es war mir höchst überraschend, aber auch ausserordentlich interessant, als ich bei meinen Nachforschungen über die Einführung der Reformation in der Stadt Eisenach im Großherzogl. und Herzogl. Sächs. Communarchiv zu Weimar zwei Urkunden entdeckte, welche unwiderleglich darthun, daß der Gedanke, allgemeine Kirchenvisitationen vorzunehmen, bereits im Jahre 1525, im Januar, gefasst worden ist, und daß man auch wirklich denselben durchzuführen angefangen hat. Bekanntlich gilt die Kirchenvisitation, welche Luther und Melanchthon im Jahre 1527 begonnen, allgemein als die erste, und ich habe in keinem Werke über Kirchengeschichte eine Andeutung gefunden, daß der Gedanke und der Anfang dazu schon zwei Jahre früher vorhanden waren. Daß diese für die Reformationsgeschichte höchst interessante Thatsache bis jetzt nicht beachtet worden ist, kann ich mir nur daraus erklären, daß sie höchstwahrscheinlich nur begonnen, aber nicht vollendet, sondern auf die Stadt Eisenach und die nächste Umgegend beschränkt geblieben ist; sonst wäre es nicht zu begreifen, wie sie so mit Stillschweigen hätte übergangen werden können. Selbst Justus Menius, der 1529 als erster Superintendent nach Eisenach kam, und Myconius, der erste Superintendent von Gotha, nennen die Visitation von 1528, an welcher sie Beide den thätigsten Antheil hatten, die erste in Thüringen. Da sie auf ein so kleines Territorium beschränkt blieb, so mochte man sie wohl als eine commissarische für einen einzelnen Ort ansehen, wie sich deren allerdings mehrere vor der allgemeinen 1527 begonnenen finden, z. B. im Jahre 1526 im Kloster von Ichtershausen, wo auch Melanchthon zugegen war. Indessen eine solche

war mit der im Fürstenthum Eisenach angefangenen nicht beabsichtigt: denn alle Amtleute, Schultheissen und Bürgermeister der Städte, sowie die Prediger, Heimbürgen und Gemeinen der Dorfschaften in sämmtlichen Aemtern des Fürstenthums erhielten von Herzog Johann die Anweisung, den verordneten Visitator in Sachen, so er mit Vorlegung des göttlichen Worts anzeigen oder strafen, anfechten und tadeln würde, gutwillig und gehorsamlich zu hören und seiner Unterweisung, die er vermittelst des göttlichen Wortes thun würde, zu folgen. — Ein weiterer Grund, warum man die Visitation in der nächstfolgenden Zeit gar nicht beachtete, mag in der Person des Visitators liegen. Dieser war Jakob Strauß [1]), der erste evangelische Prediger von Eisenach; ein kräftiger, entschiedener, dabei aber doch besonnener Mann voll Geist und von energischem Charakter. Durch seine Lehre über den unchristlichen Wucher [2]) und durch sein selbständiges Vorgehen bei der Einführung der Reformation war er in eine nicht sehr freundliche Stellung zu Luther gerathen.

Strauß (Struthio), der in Basel geboren und seit 1506 als Lehrer in Werthheim und Straßburg thätig gewesen war, dann, durch Luther's Schriften zur Erkenntniß der evangelischen Wahrheit geführt, zu Hall im Innthal 1521 als evangelischer Prediger aufgetreten, aber von der römisch-gesinnten Partei vertrieben worden war, äusserte schon bei der Disputation, welche gegen Weihnachten 1522 zwischen den Barfüßern und dem Hofprediger Stein zu Weimar über die Messe gehalten wurde und an welcher Strauß auf Befehl des Herzogs Johann Theil nahm, sich dahin: wenn die Lutherischen weiter nichts wollten als die Leute

---

[1]) Ich habe ihn ausführlicher dargestellt in dem Programme des Großherzoglichen Realgymnasiums zu Eisenach von Ostern 1863, welches auch durch den Buchhandel bezogen werden kann.

[2]) Hauptstück vnd artickel Christenlicher leer wider den vnchristlichen wucher, darum etlich pfaffen zu Eisennach so gar vnruhig vnd bemühet sind, gepredigt zu Eisenach durch D. Jacob Strauß. 1533. — Das Wucher zu nemen vnd zu geben unserm Christenlichen glauben vnd brüderlicher lieb (als zu ewiger verdammniß reych;ent) entgegen ist, vnüberwintlich leer vnd geschrifft. In dem auch die gemelten Evangelisten erkennet werden. Auch wo das gemeyn geschrey auffrur, auffrur, außgehet, am ende mit kurtzem gutem vnderscheydt angezeygt. 1524.

vexiren, so hätten sie es lieber unterlassen sollen [3]). Ein andermal spricht er sich mit Beziehung auf die „gemalten Evangelisten" in Wittenberg so aus: „Folgt und schließt sich hie, daß wir uns alle billig christlichen Namens beschämen sollten, und sonderlich die gemalten Evangelisten, die auf der Zunge und in süßen Worten die Liebe vortragen, und predigen überall in Winkeln, man soll nur den Glauben und die Liebe predigen, als ob sonst etwas in evangelischer Lehre anders gepredigt könnte werden. Ja man muß denselbigen Gnadjunkern allwegen sagen: Glaube Glaube, Liebe Liebe, und blos in Wind schlagen; da kann der Glaube und die Liebe in Worten und auf der Zunge nicht vollkommen sein; es muß das göttliche Wort im Glauben durch die Liebe zu Werken kommen. Das befind sich dann wohl bei denselben evangelischen Schwätzern, so es an ihren Eigennutz geht und das Zeitliche anrühret, wie dann ihr Vertrauen zu Gott steht, und wie groß der Beistand ist, den Nächsten zu trösten und zu fördern. Es ist alles Heuchelei und gleissender Schein." Strauß wollte die praktischen Consequenzen der Reformation ziehen und verlangte, daß auch diejenigen Vorschriften des Evangeliums, welche das gesellschaftliche Leben betreffen, durchgeführt würden; daher auch seine Lehre vom unchristlichen Wucher, während die Wittenberger sich nach seiner Meinung einseitig auf eine Reformation der Kirchenlehre beschränkten.

Luther hingegen konnte sein selbständiges Verfahren nicht vertragen. Justus Jonas sagte einst zu Wicel, der damals Pfarrer in Wenigenlupnitz war, aber später wieder zur katholischen Kirche zurücktrat: „Er (Strauß) regierte nicht allein in der Kirche, sondern war auch Amtmann, Schultheiß, Rath und Alles." Darauf erwiederte ihm Wicel: „Weß du hie diesen Doctor schuldigest, das könnte Einer deinem Luther wieder in den Busen stoßen, welcher nicht allein Amtmann, Schösser und Rath, sondern selbdürstig Fürst, Thun und Lassen im ganzen Lande ist." Diese Aeusserungen sind sehr charakteristisch für Luther wie für Strauß und erklären uns, wie zwei solche Män-

[3]) Seidemann, Thomas Münzer, S. 98.

ner, wenn ihre Ansichten einmal auseinandergingen, nicht friedlich nebeneinander stehen konnten. Luther spricht seine Unzufriedenheit und seinen Mißmuth darüber, daß ihn Strauß bei seinen neuen Einrichtungen nicht vorher fragte, in einem Briefe an den Grafen von Werthheim offen aus, indem er schreibt: „denn D. Strauß hat seinen Kopf und macht's itzt in Eisenach auch wie er kann, und lässt uns sagen und schreiben" [4]); und in einem andern Briefe: »Valde vellem D. Strauss sua quoque regna quaerenti per Principes inhiberi. Non deest homini furor, sed locus et tempus. Jamdudum, licet occulte, nos ei parum probamur, qui rusticum illum seditiosum totum Carlstadiensem nobis longe praefert, quem tu Norimbergae mirabaris, sed nequam inventus est, et ut dicitur, monachus simulato rustici vultu.«

Als nun der Bauernaufruhr ausbrach und in die Nähe von Eisenach kam, gab man Strauß Schuld, daß er es mit den Aufrührern halte. Luther hörte sogar, daß er, als die Fürsten nach der Einnahme Mühlhausens nach Eisenach gezogen seien, gefangen genommen, ja hingerichtet worden sei [5]). Von dem Allen war Nichts wahr. Strauß gab sich im Gegentheil alle Mühe, die Bauern zu beschwichtigen, zog im Amte Eisenach umher und predigte Frieden; er beschwor sie unter Thränen, sich nicht gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit aufzulehnen; indessen die Bauern antworteten damit, daß sie ihn in die Werra werfen wollten. Freilich sein Urtheil über die aufrührerischen Bauern war ein anderes als das Luther's. Während Luther den Rath gab, sie todt zu schlagen wie tolle Hunde, gab Strauß zu bedenken, daß man auch an einem Mörder einen Mord verschulden könne, und machte darauf aufmerksam, daß die Schuld der Einzelnen sehr verschieden sei; denn viele arme einfältige Leute, durch die Schreier verführt, seien mit dem großen Haufen gelaufen, ohne recht zu bedenken, was sie thäten; andere seien genöthigt und gezwungen worden; endlich hätten sich

---

[4]) Luther's Briefe, de Wette Bd. VI, herausgegeben von Seidemann, S. 43. Der Brief ist vom 17. Juli 1523.

[5]) Luth. Br. Bd. II, S. 670.

in manchen Gegenden die Edelleute ohne Zwang zu dem aufrührerischen Haufen geschlagen und ihre Unterthanen und Priester mitgebracht; darum müsse auch ein Unterschied in der Strafe gemacht werden. Strauß wurde in Untersuchung genommen und in Weimar verhört; er wusste sich aber so zu verantworten und wurde auch „so beständig und unerschrocken seines Amts erfunden, daß sonder Zweifel dieselben, die im Verhör wider ihn gestanden, keine Lust mehr hatten solcher Weise die Wahrheit ferner anzutasten.“ Der beste Beweis für seine Unschuld ist, daß er nach Eisenach zurückkehrte und sein Amt weiter verwaltete. Indessen fühlte er sich doch in seiner Stellung nicht mehr wohl und fand seine Wirksamkeit gelähmt. Daher verließ er noch in demselben Jahre Thüringen und wurde Pfarrer in Baden. Daß seine Lehren in der Stadt Eisenach tiefe Wurzeln geschlagen hatten, daß aber auch Luther's Freunde dieselben durchaus ungünstig beurtheilten, beweisen die Worte des Myconius in seiner Historia reformationis p. 61: „Justus Menius hatte große Mühe, des D. Straußen hinter sich gelassene Eyer und Stank auszukehren.“ Diese Aeusserung erklärt mir zugleich, warum man die von Strauß begonnene Visitation mit Stillschweigen überging. Man konnte nicht läugnen, daß er damit einen neuen Gedanken gefasst hatte, der für die Einführung und Ausbreitung der Reformation von unberechenbarem Segen sein musste und gewesen ist; man wollte aber einem Mann, den man als Schwärmer und Aufrührer verurtheilte, diesen Ruhm nicht zugestehn und ließ so die ganze Sache der Vergessenheit anheimfallen.

Strauß hatte in der ersten Hälfte des Januar 1525 in der Stadt Eisenach, wo er seit 1523 Prediger war, die Visitation begonnen und nur auf die nächsten Dörfer ausgedehnt; als Convisitator war ihm Burkhart Hund beigegeben. Wicel berichtet, daß Strauß dabei sehr vorsichtig und behutsam zu Werke gegangen sei. Die Bauern, welche die neue Lehre allzubereitwillig annahmen, habe er zwar auf die Lauterkeit ihrer Beweggründe geprüft; und wenn sie den alten Pfarrern Nichts mehr geben, sondern lediglich Alles den neuen Predigern zuwenden wollten, habe er sie gescholten und getadelt. In seinen Visitationspredigten drang er, ganz seinen sonstigen Grundsätzen

entsprechend, besonders auf eine Aenderung und Besserung des ganzen Lebens, so daß er oft wenig Dank davon erntete. Aus seinem Berichte vom 15. Januar ersehen wir dann, daß die Visitation, weil Burkhart Hund abgehalten, auch die Jahreszeit für das Reisen von einem Dorf zum andern sehr ungeeignet war, bis zu Fastnacht ausgesetzt werden sollte. Unter dem 17. Mai ergeht dann, da namentlich die Amtleute und der Adel Schwierigkeiten gemacht hatten, der Befehl des Herzogs Johann an die Amtleute, Schultheissen, Bürgermeister und Prediger, Strauß als Visitator wohl aufzunehmen, und in Sonderheit an die Amtleute, Schosser und Schultheissen, „berührtem Doctor mit Schutz und Handhabung beiständig, auch sonst auf seine Anzeige in gemeldeten Sachen förderlich zu sein und ihn mit Geleit nach Nothdurft zu versorgen". Dieser Befehl datirt von „Freitag nach Reminiscere". Nun verging doch gewiß einige Zeit, ehe das Rescript an die Betreffenden gelangen und Strauß die Visitation wieder aufnehmen konnte. Rechnen wir dann hinzu, daß Strauß während der Osterwoche in Eisenach war, wie sich aus einer am Ostersonnabend gehaltenen, noch vorhandenen Predigt von ihm ergiebt, und daß bereits am 24. April der Adel an der Werra sich zum Bauernhaufen schlug und am 25. die Bürger in Eisenach und Kreuzburg zu den Bauern übergingen: so bleibt äusserst wenig Zeit zur Fortsetzung der Visitation übrig, ja es ist fraglich, ob sie überhaupt wieder aufgenommen worden ist. Denn nachdem einmal die Bauernunruhen in der Umgegend ausgebrochen und Strauß in Untersuchung genommen worden war, ist daran gar nicht mehr zu denken.

Mag aber die Visitation auch noch so wenig zur Ausführung gekommen sein, so bleibt es doch immerhin ganz interessant, schon im Jahre 1525 an einer anderen Stelle und bei ganz anderen Personen die nämlichen Gedanken vorzufinden, welche zwei Jahre später Luther und Melanchthon verwirklichten.

(Weimarer Communarchiv. Reg. Ii, fol. 36 b, A. 1. 1525.)

Gnad vnd fride in Christo, Durchlauchter hochgeborner Fürst vnnd herr. Ewer furstlichen gnaden sey mein willig dienst In aller vnterthenigkeit zuvorne. Gnädiger furst und herr, der be-

fehl nach E. f. g. nur gethan zu visitiren, allein nach vermügen das wort gotis, die christlichen Prediger vnd versammlungen, hab ich in aller vnterthanigkeit sampt er Burkhart Hundt E. f. g. Radt am nechst vergangnen Dienstage Jn gotis namen angehebt zu vollstrecken, vnd bin vngezweifelt, es soll auß aus der gnad gotis nit vnfruchtbar sein. wie woll es villeicht ettlichen des Adels vnd E. f. g. Amptleutten möchte nit gefallen, als sie dan in Jrem tyrannischen fürnemen vber die armen vnterthanen, auch vnchristlichs vnd ergerlichs wandels halben, wie sie dan vnverschampt leben, sie die göttlich warheit vnd straff Jn keinem wege erleiden mögen, wie ichs dan an zween enden itzt gefunden hab, vnd Jn hofnung bin bemelter er Burkhart Hundt soll solchs auch E. f. g. nit bergen. Doch will ichs hernach muntlich oder schrifftlichen E. f. g. nit verhalten.

Dieweil aber E. f. g. gnediglich bedencken mir durch er Burkhart Hundt auch des Canzlars schreiben kundt gethan ist, E. f. g. möcht geleiden das ich mit der reiß biß vff die fastnacht still halten wurde, ßo doch der genannt er Burkhart Hundt zw diser zeit nit kunt mit mir zihen, bin ich ganz willig E. f. g. gnedigen willen hir Jn vntertheniglich zu vollstrecken. Mir ist auch zw diser zeit wandern nit fast woll gelegen.

So wirt auch er Burkhart Hundt e. g. dafürhalben vnterricht thun, vnd wie schwerlich ichs itzt hab von dem Schultheissen mögen bekommen.

Weiter gib ich E. f. g. klagende zu erkennen, das die Eptissin mit Jren fürsteher zu S. Niclaus dem wort gotis vnd der seelen seligkeit so gar verdamplich entgegen die armen gefangnen Klosterkinder daselbst an allen enden alßo vorwaren das wedder durch predigen oder geschrifften, noch durch besonder vermanung Jrer freunden das arme Evangelion an sie reichen moge. Dan in vergangen wochen ist ein fraw weynende und klagende zu mir komen vnd mir angezeigt, das Jr nit vergundt ist worden Jn demselbigen kloster ein einigs mütterlichs wort mit Jrem natürlichen kinde allein zu reden, vnd hat dieselbige natürliche Dochter mit schmertzen vnd weynen Jrer mutter auch nit dürffen antworten, wie grausam das wider gotis gepot vnd christliche gesetz gehandelt sei, hab ich nit not E. f. g. weyter zu erkleren.

Bitt deshalben vnd vermane E. f. g. als ein vngezweifelten christlichen fürsten bei dem bittern todt vnd gericht gotis, E. f. g. wolle solche vermessenheit vnd gewalt wider got vnd die natur der gemelten Nune und fursteher In keinem weg gestatten, damit gotis rach vnd straffe vermiden vnd die armen seelen mit dem blut Christi erkaufft durch das wort gotis widerumb auß des teuffels rachen gelediget möchten werden.

Und so dan E. f. g. als ich hoff befehl hier In thun wird, acht ich sey gantz vnfruchtbar dem Amptmann zu thun, dan er vnd der Apt zw Regensborn [1]), die Eptissin, der fursteher Trauterhauß, ein seel, ein hertz vnd gemut sein, vnd werden darzwischen die armen verfurten kinder domit Jr erlöser mit seynem wort nyrgent zw Jnen komen möge, also mit hohen fleiß allenthalben verwaren, als keines konigs oder fürsten frawenzimmer fur vnzucht vnd vnehr yhe behütet vnd bewart ist. — Ach got von himmel das doch den armen kindern sei vnverhindert das wort gotis vnd das sie In demselben auch Jren eltern vnd freunden gehörige folge dürfften thun, das dan aller der eygennutz der itzt gedachten widerspenstigen got vnd seinem wort verhindert vnd abwendet, befehl hiemit E. f. g. dem Allmechtigen gütigen got, vnd mich armen schwachen diener In Evangelio denselben E. f. g. bittende gnedige antwort.

Datum am XV. tage Januarii Anno MDXXV.

E. f. g. gehorsamer

Jacobus Strauss.

(Reg. Ii. fol. 36 b. A. 1. 1525.)

Von gots genaden Johans, herzog zu Sachsen.

Allen vnd iylichen des hochgebornen fursten hern Fridrichs herzogen zu sachssen churfürsten vnsers lieben bruders vnd vnsern Amptleuten, Schultheissen, Burgemeistern der stete, predigern, heimburgen vnd gemeinen der dorfschafften. In den emptern wartburg, hausbreitenbach, Salzungen, Creutzburg vnd Gerstungen, lieben Radt vnd getrewen. Wiewol In diesen zeiten got der almechtige sein heilwertigs gotlichs wort vnd evangelion den menschen widerumb hat erscheinen lassen, also das selbiges durch sein gotlich gnade nun ann vielen ortern widerumb gepredigt

[1]) D. i. Reinhardtsbrunn.

verkundigt vnd dem volk furgetragen wird, doch auch befunden, das sich ezliche falsche prediger neben den guten mit eindringen, vnd sich unterstehn vnter dem schein des waren gotlichen worts falsche leren einzufuren vnd dieselben In das Volk zu bilden, wen wir uns den am höchsten schuldig erkennen die ere gotes des almechtigen vnnd die liebe gegen den nechsten zu suchen vnd also wege zu nemen, damit dasselb sovil got gnade verleiht, vorkomen werde, So haben wir dem Erwürdigen unsern lieben andechtigen ern Jacobus Strauß doctor prediger zu Eisenach als einen, den wir dazu tugentlich vnd geschickt achten, bevolhen, wie wir ihme auch hiemit bevelhen, vnsere vnterthanen vnd bevoran diejhenigen, so jedes orts zu predigtamt verordnet, zu besuchen, visitiren, vnd nach erfindung dajhenige furzuwenden, vnd einsehens zu haben, so sich der gotlichen Schrift nach gezymet vnd geburet, vnd begeren darauf von allen vnd iylichen vnsern vntertanen, insonderheit den predigern, gemelten Doctor Strauß als vnsern verordneten visitator in sachen, so er mit furlegung des gotlichen worts anzeigen, oder strafen, anfechten vnd tadeln wird, gutwillig vnd gehorsamlich zu hören, vnd seiner vnterweisung, die er vormittelst dem gotlichen wort thun wirdet, zufolgenn. Aber von euch vnnsern amptleuten, schossern vnd schultheissen begeren wir In sunderheit, das ir berurten doctor mit schutz vnd handhabung beistendig, auch sunst auf sein anzeig In gemelten sachen furderlich seyt vnd Inen mit glayt nach nottorft vorsorget vnd das nit anderst haltet, An dem allen erczeiget Ir vns zugefallen.

Datum Freitags nach Reminiscere Anno 1525.

VI.

Zur Katechismus-Literatur des 16. Jahrhunderts.

Von

Dr. ph. Gustav Schmidt,

Lehrer am Realgymnasium in Eisenach.

Wie Alles was in der Zeit der Reformation auch von mehr untergeordneten Geistern für jenes große Werk gethan worden ist, in unsern Tagen immer größeres Interesse gewinnt und an's Licht gezogen wird: so scheint mir insbesondere Das was unmittelbar für die Bildung des Volks geschah, von hoher Bedeutung und werth zu sein, daß es der Vergessenheit entrissen werde. Die Reformation hätte nicht Bestand gewinnen können, wenn nicht mehr Rücksicht auf den Volksunterricht genommen worden wäre, als bis dahin geschehen war. Luther jammert darüber, „daß viel Pfarrherren fast ungeschickt und untüchtig sind zu lehren, und sollen doch Alle Christen heissen, getauft sein und der heiligen Sacramente geniessen, können weder Vaterunser, noch den Glauben, oder zehn Gebote, leben dahin wie das Vieh" ꝛc. Daher hatte er schon längst den Plan gefasst, in einem Büchlein für das Volk das Apostolische Glaubensbekenntniß als Inbegriff Dessen, was der Christ glaubt, die zehn Gebote als Inbegriff Dessen, was der Christ zu thun und zu lassen hat, und das Vaterunser abzuhandeln. Die Ausführung dieses Plans wurde beschleunigt durch die Wahrnehmungen, welche er bei der Visitation der Kirchen und Schulen machte. Er bestimmte seinen kleinen Katechismus dazu, eine Tafel und Form zu sein, welche Pfarrer und Lehrer dem Volke, namentlich den jungen Leuten, von Wort zu Wort einprägen sollten, und zwar ein Jahr wie das andere, damit es nicht aussehe als wolle man bessern, und dadurch nicht alle Mühe und Arbeit verloren gehe.

Bekannt ist, daß aus demselben Bedürfnisse in Süddeutschland mehrere Katechismen hervorgegangen sind; weniger aber

scheint es bekannt zu sein, daß auch in Sachsen ein Mann einen Katechismus herausgab, der noch keineswegs in seiner vollen Bedeutung für die Reformation gewürdigt worden ist. Dies ist Justus Menius. Melanchthon schreibt (Corpus Reformatorum ed. Bretschneider IX, p. 925 sq.) von ihm: „Darnach Anno 1527, als der Durchlauchtigst hochgeborne Fürst und Herr, Herr Johann Hertzog zu Sachsen, Churfürst ꝛc. gewißlich aus großer Gottes Gnad, das christlich nützlich Werk, die erste Visitation der Kirchen, vorgenommen hat, ist er, Justus Menius, seiner Churfürstlichen Gnaden angezeigt worden für eine Person, die zur Visitation sehr wol zu gebrauchen sein würde. Nu ist öffentlich, daß in derselben ersten Visitatio große Arbeit gewesen. Viel Pfarren sind von neuem fundirt worden, aller Kirchen Einkommen sind in ordentliche Register bracht, von der Lehr ist viel nötiger Unterricht geschehn. Es sind auch viel Ehesachen verhört. In dieser Arbeit hat Justus Menius nicht allein mit Reden sondern auch mit Schreiben, die Register zu machen, die Verträg, Abschied und Urtheil zu stellen ꝛc. mehr gethan, denn wir andern. — Des frommen christlichen Mannes Leben und Sterben ist ein Zeugniß gewesen vom Herrn Christo. Darum er in diese Zahl zu rechnen, davon geschrieben ist: Beati mortui, qui in Domino moriuntur.« Und Myconius in seiner historia reformationis sagt p. 61: „Er Justus Menius, der hat große Mühe, des Doctor Straussen hinter sich gelassene Aier und Stanck auszukehren. Hat alle Ecclesias beyder Fürstenthum in Thüringen helffen constituiren. Ein sehr guter Disputator und Scribent. Hat geschrieben in libros Regum, die Oeconomia, hat transferirt Galatas Lutheri, und etliche Reisen gethan an die Reichstag. Vir ille optime meritus est de Re publica totius Ecclesiae Christi, et dignus cui omnes posteri bene precentur. Fuit doctrinâ celeberrimus, et vitâ innocentissimus, erga amicos constantissimus.« — Auch der lebhafte Briefwechsel, in welchem Menius mit Luther und Melanchthon stand, giebt Zeugniß, wie hoch ihn Diese schätzten und welche Bedeutung sie ihm beilegten.

Es wird daher nicht ohne Interesse sein, wenn ich Einiges

aus seinem Leben und Das was ich von seinem Katechismus auffinden konnte, hier mittheile.

Justus Menius ist in Fulda geboren, nach einer Nachricht am 12. October 1494, nach einer andern am 13. December 1499. Seine Eltern hielten ihn von Jugend auf fleissig zum Studiren an; „denn sie vermerkten, daß er darzu mit schönen Gaben von Gott gezieret". Er trat in das Franciscanerkloster seiner Vaterstadt, fühlte sich jedoch darin gar nicht wohl, und wurde nach kurzer Zeit von seinem Gönner, dem päpstlichen Nuncius von Miltiz seines Klostergelübdes entbunden. Im Jahre 1514 bezog er die Universität Erfurt und fand hier bald einen Kreis trefflicher Freunde. Mit dem gothaischen Canonicus Conrad Mutian stand er in regem brieflichen Verkehre; Eoban Heß und Joachim Camerarius unterrichteten ihn in der griechischen Sprache. Camerarius wurde sein bester Freund; sie gingen zusammen nach Wittenberg und verkehrten eine Zeitlang täglich in Melanchthon's Hause. Menius war ein fleissiger Zuhörer Luther's und stand mit ihm „in sunderlicher Freundschaft." Nach beendigten Studien machte er im Dienste des Herrn Miltiz eine Reise nach Rom und kehrte von da über Fulda nach Erfurt zurück, und unterrichtete daselbst ehrlicher Leute Kinder in lateinischer Sprache und christlicher Lehre, und half mit Johann Lange und Forchheim das Evangelium pflanzen. Anfangs scheint er die Absicht gehabt zu haben sich ganz dem Lehrfache zu widmen; denn noch ehe er sich in Erfurt niederließ, sollte er auf Empfehlung von Mutian Lehrer in seiner Vaterstadt Fulda werden; allein die Unterhandlungen zerschlugen sich aus uns unbekannten Gründen. Jedoch in Erfurt wurde er immer eifriger das Evangelium zu predigen, und ging 1524 als Vicar des Domherrn Joh. Bock in Gotha nach Mühlberg, einem erfurtischen Dorfe zwischen Erfurt und Gotha. Doch lassen wir ihn von hier an selbst erzählen [1]).

[1]) Aus einem bis jetzt weder gedruckten noch benutzten Berichte des Menius an den fürstlichen Secretär Postel in Weimar vom 22. Dec. 1550, im S. Ernestinischen Commun-Archive zu Weimar.

„Anno 1525 habe ich mich von Mühlberg gegen Erfurt begeben, der Meinung, daß ich daselbst Discipulos annehmen und der Schulen mich nähren wollt, wie ich auch gethan. Da hat mich der Rath dazu genöthigt, in der Aufruhr, weil die Bauern in der Stadt waren, daß ich mich zugleich auch wiederum ins Predigtamt begeben müssen.

Als ich nun ohngefährlich vierthalb Jahre darinnen gedient, aber wenig Verdienst davon gehabt, haben sich Beide Rath und meine Pfarrkinder soviel vernehmen lassen, daß sie mir keiner Vocation wollten geständig sein. Darum, weil ich auch ohne Vocation nicht habe dienen können, sollen noch wollen, habe ich auf die Wege gedenken müssen, wie ich mit gut von ihnen kommen möchte. Und wiewohl mir's sehr schwer und ungelegen, nachdem ich des 1528. Jahrs ein Haus erkauft und bis auf 50 fl. bezahlt, zu dem etlicher Edelleute Kinder bei mir sub disciplina hatte, mich gegen Winter (denn es war um Bartholomäi) herauszubegeben, hab ich doch der Vocation halb nicht bleiben können, wie ich auch noch heutiges Tags und ob Gott will, so lang ich lebe, ohne gewisse Vocation nimmermehr in keinem Dienst nicht sein noch verharren will.

Hab mich derhalben mit gnädiger Vergünstigung des allerdurchleuchtigsten hochgeborenen Fürsten und Herrn, Herrn Johannsen Herzogen zu Sachsen und Churfürsten mit meinem Hausgesinde, Weib, Kindern und acht jungen Edelleuten anher gen Gotha begeben, mich daselbst über Winter mit den Meinen zu enthalten und von meiner Schularbeit zu nähren.

Es hat mich aber hochgedachter Churfürst mein gnädigster Herr hochlöblicher Gedächtniß um Galli beneben Christoph von der Plaunitz, D. Philippo Melanchthoni sammt Herrn Friedrich Mecum, meinem Vorfahren Geistlichen, zur Visitation in Thüringen verordnet, damit wir von Galli an bis nach Purificationis zu thun gehabt, daß ich keiner Schularbeit hab pflegen können, sondern der Visitation Arbeit abwarten müssen. Dieses ist mein erster Dienst und Arbeit unter meinem gnädigsten Herrn, so viel ich dazu hab thun können. Davon hab ich diesen Verdienst gehabt, daß mir meine discipuli, weil ich ihrer nicht pflegen können, hinweg gezogen und ich keinen Verdienst

den ganzen Winter gehabt, sondern mit Weib und Kind von der Schnur zehren und ohne alle Steuer meine eignen Klauen (wie man sagt) hab saugen müssen. Das ist eins.

Auf die Fasten in Martio (1529) bin ich in Gottes Namen gen Eisenach zum Pfarrherr und Superattendenten verordnet, des ich eben so viel begehret, als ich jetzt begehre zu Merseburg Bischof zu werden. Da ist meine Besoldung achtzig Gulden und nichts mehr gewesen, davon ich all Nothdurft, Essen, Trinken, Feuerung, Nichts ausgeschlossen, hab erzeugen müssen, ohngefährlich bis in's sechste Jahr. Und als zur selbigen Zeit Mißwachsung der Frucht eingefallen, hab ich in einem Jahre dem Vorsteher, der Zeit Baltasar Lanischen, 22 fl. ein Jahr lang für Korn geben müssen. Davon wohl abzunehmen, wie ich mich da auf meine Besoldung behelfen müssen. Denn unmöglich wäre mir's gewesen, wo ich meine Behausung zu Erfurt nicht verkauft und von demselben Kaufgeld Nichts zuzusetzen gehabt hätte. Zudem hatte ich die Zeit auch noch discipulos bis ohngefährlich in das 36. oder 37. Jahr, daß ich mich soviel desto stattlicher behelfen konnte.

Anno 1553 bin ich zur andern Visitation verordnet, die nun viel länger denn die vorige gewährt, da mir meine discipuli abermals gar entzogen. Und ist mir in derselbigen Visitation nicht allein gleiche Arbeit mit den andern mitverordneten, sondern in Sonderheit dieses auf dem Halse gelegen, daß alle Registration und in Summa Alles, was da hat verschrieben werden sollen, durch mich allein gestellt und darnach aber erst vom Schreiber umgeschrieben worden, wie Die so dabei gewesen, und mit Loben zeugen müssen, und ich's auch mit den Capiteln beweisen kann. Was ich da für Arbeit gehabt, das ist das. Der Verdienst ist soviel gewesen als zuvor, ohn daß der Undank etwas größer gewesen. Jedoch ist mir zu der Zeit meine Besoldung also gebessert worden, daß man mir hat ein hundert Gulden, vier erfurter Malter Korn und zwei eisenacher Malter Gerste gemacht.

Ich hab auch nie keine Pfarrbehausung gehabt, sondern anfänglich bei drei Jahren im zerstörten wüsten Predigerkloster gewohnt, da der Schultheiß Hans Borner seliger 6, 8 oder

10 Schweine unter meiner Stube und Schlafkammer gestallet, daß ich denselben Würzgarten Tag und Nacht riechen müssen. Da aber Herr Georg von Ebeleben, Ritter, gestorben und die Stiftsbehausung, die er auf sein Leben lang erkauft, dem Stift heimgefallen, hat mein gnädigster Herr Herzog Johanns gottseliger mir dieselbe Behausung einzuräumen befohlen, bis auf Sr. Churfürstliche Gnaden Widerrufen, jedoch der Gestalt, daß ich sie sollt in baulichem Wesen erhalten. Als aber die Behausung sehr baufällig worden, sonderlich an der Dachung, daß es mir schwer vorfallen wollt, dieselbe zu bauen, zudem daß sie auch von der Kirche weit entlegen war, und die Dompfaffen mir auch sehr viel Beschwerung zufügten, bat ich, man wollt mir eine andre Pfarrbehausung schicken. Darauf durch die Sequestratores dem Rath befohlen worden, daß sie dieselbe Behausung verkaufen (denn sie ward sehr hoch taxirt) und davon eine Pfarrbehausung erbauen, die Uebermasse aber eingeben sollten, welche auf's wenigst hundert Gulden sein sollte. Wie ich nun zur selben Zeit in der Visitation zu Neustadt, Sulfeld und Jena umzog, vor Pfingsten bis nahe auf Bartholomäi, mittlerweile erzeigt mir der ehrbar Rath zu Eisenach die erste Wohlthat, verkauft Ludwigen von Boineburg die Behausung um 275 Gulden bar überzubezahlen, und sagten ihm zu, ich sollt sie ihm auf folgend Michaelis alsobald einräumen, meinten, sie wollten die 275 fl. an einer Pfarrbehausung gar verbauen, daß mir von der Uebermasse Nichts werden sollt.

Wie ich nun um Bartholomäi wiederum von der Visitation heim kam, vernahm ich, wie man gehandelt hatte, denn das Haus war verkauft, und ich sollte räumen auf Michaelis. So hatten sie kein Pfarrhaus, konnten keins zu kaufen bekommen, viel weniger in Eile eins erbauen, und weil sie vergessen wollten haben, daß sie mir zum wenigsten 100 Gulden vom Kaufgeld geben sollten, wollten sie auch nicht bauen. Drum ward die Sache dahin gehandelt, daß sie mir eine alte sehr baufällige enge Behausung kaufen, darinnen eine neue Stube und Küche zurichten, sie mit neuen Bleichen befrieden und mit einem neuen Ziegeldach decken sollten, und wurden für solche Behausung etliche und siebenzig alte Schock gegeben. Diese Behausung

sollt ich für die 100 Gulden eigen und erblich haben, darinnen wohnen, und der Rath keine andre Pfarrbehausung bauen, bissolang daß ein alter Priester Herr Georg Wechtersbach sterben würde, welche Behausung dann zum Pfarrhause sollte erbauet werden.

Und wiewohl aus diesem Allen wohl zu merken, was Gunst mein Weib und Kinder nach meinem Absterben zu gewarten, weil sie bei meinem Leben sich dergestalt erzeigten, und derwegen wohl Ursachen nehmen mögen, mich von dannen anderswohin zu begeben, wie ich denn an andere Orte als gen Lüneburg und Magdeburg ehrliche Vocation gehabt, die ich auch mit beider Städte Schriften noch zu bescheinen weiß, so hab ich's dennoch nicht thun, sondern unter meinem gnädigsten Herrn, so lang Gott wollt, verharren wollen. Gleichen Dank erzeiget man mir auch, da man die Klostergüter verkauft und mein gnädigster Herr dem Rath schriftlich, desgleichen dem Schultheissen durch Dr. Caspar von Deutleben gottseligen mündlich befehlen ließ, daß man mir auch um mein Geld etwas in Maßen wie andern Bürgern zukommen lassen sollt und ich nicht mehr begehrte, denn nur sechs Acker Wiesen, die mir aber nicht werden konnten. Nun hab ich über Dieses endlich mich anher gen Gotha begeben müssen, mein Haus, daran ich den mehren Theil meines Armuths verbauet, verlassen, des ich viel lieber überhoben gewesen.

Auch hab ich über die zwei angezeigten Visitationen Anno 1528 und 1533 vorgenommen, auch auf Befehl meines gnädigsten Herrn die mühlhausische Pflege, die schwarzburgische Herrschaft, Georg Heinrich's zu Sachsen Fürstenthum und letzlich auch das Bisthum Naumburg visitiren helfen. Der täglichen Last, Mühe und Arbeit, so ich sonst täglich über mein befohlen Pfarramt tragen muß, zu geschweigen" [2]).

Menius war ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller. Er gab einen Commentar über die Apostelgeschichte heraus und übersetzte die Erklärung Melanchthon's von den Sprüchen Sa-

---

[2]) Zum Verständniß dieses Berichtes möge bemerkt werden, daß Menius aufgefordert worden war seine bisherigen Besoldungsverhältnisse darzulegen.

lomo's in's Deutsche. Als Streitigkeiten über die Kindertaufe ausbrachen, schrieb er den „Bericht, in was Glauben und Meynung die Kyndlein zur heyligen Taufe zu forddern seyen. Item wie des heyligen leichnambs vnnd blutts vnnsers herrn Christi fruchtbarlich zu niessen kurtzer vnd eynfeltiger vnterricht". Menius giebt darin vortreffliche verständige Ermahnungen zur sorgfältigen Auswahl der Pathen und legt vorzüglich diesen ihre Pflichten an's Herz. Ganz besonders musste der kurze in echt evangelischem Geiste geschriebene „Unterricht für die so das Sacrament des Altars empfahen wollen" von mächtiger Wirkung sein auf Leute, die noch Nichts von der wahren Bedeutung desselben gehört hatten. Diese Schrift muß ausserordentlich dazu beigetragen haben, das wahre Wesen des Sacraments erkennen zu lehren und die Reformation zu verbreiten. Ueberhaupt beschäftigen sich seine ersten Schriften durchweg mit praktischen in das Leben eingreifenden Fragen. Seine „Erynnerung, was Denen, so sich ynn Ehestand begeben, zu bedencken sey", welche er dem Hauptmann von der Wartburg, Eberhard von der Thann, seinem günstigen Herrn, widmete, zerfällt in sechs Hauptstücke: 1) was der Ehestand sei, 2) wer darein gehört, wer nicht, 3) wie man sich darin halten soll, 4) was dem Mann insonderheit, 5) was dem Weibe zusteht, 6) was ihnen beiden zugleich gebührt gegen Kinder, Gesinde und im ganzen Haushalt sich zu halten. Daran schliesst sich die »Oeconomia christiana, das ist, von christlicher Haushaltung, der hochgebornen Fürstinfraw Sibilla, Hertzogin zu Sachsen", gewidmet. Mit besonderer Liebe handelt Menius in diesem Buche von der Kinderzucht. Wie Luther, so klagt auch er über den Mangel an geeigneten Personen für die Pfarrämter. So war der Pfarrer zu Molschleben ein Knochenhauer, der Pfarrer zu Wigleben ein Leinweber, der Kaplan zu Weimar ein Kürschner, der Pfarrer zu Warza ein Büttner, der Pfarrer zu Kirschroda ein Ziegeldecker, der Pfarrer zu Trügleben ein Baderknecht gewesen. „Denn sieht man je für Augen, dieweil die Pfaffenweide ein wenig dürr und schmal ist worden, daß Niemand mehr ist, der um Gottes und gemeinen Nutzens willen sein Kind zur Schule ziehen und zum Pfaffen will machen, und wird mit der Weise gar bald

dahin kommen, daß viele Oerter ohne Pfarrherr, Predigt und Sacrament sitzen müssen. — Man soll aber sein Kind zum Pfarrherr werden lassen, sintemal solch Amt Jedermann scheucht und fleucht, derhalben daß es große Gefahr und Arbeit, dagegen aber geringen Nutzen und Ehre, ja große Verachtung und Verfolgung schier allenthalben gewarten und erleiden muß. — Darum, welcher Vater seinem Kind wohl will und klug ist, der denke darauf, daß er es studiren lasse, es sei in der heiligen Schrift, in den Rechten, Arznei oder andern ehrlichen guten Künsten, und lasse sich Nichts beschweren, ob er gleich etwas Unkosten darauf verwenden müsse, und andere Narren ihr Gespött darauf haben, die Zeit wird's Alles wohl und reichlich wiederum herein bringen."

Einen großen Theil seines Lebens hat Menius im Kampfe gegen die in Thüringen, namentlich auch an vielen Orten in seinen beiden Diöcesen Eisenach und Gotha, sowie besonders in Mühlhausen, wo er die Reformation einführte und evangelische Prediger einsetzte, immer wieder von neuem auftauchenden Wiedertäufer verbracht. Der Geist Münzer's war durchaus noch nicht ausgerottet, sondern lebte, wenn auch meist verborgen, im Volke weit verbreitet fort. Am 26. Aug. 1551 waren in vielen Aemtern beider Fürstenthümer von Sachsen, des Fürstenthums Hessen, der Grafschaft Gleichen, wol in 60 Städten und Dörfern in einer einzigen Nacht Briefe ausgeworfen worden, in welchen die Freilassung eines gefangenen Blutsfreundes unter Drohungen verlangt wurde. Daraus lässt sich schliessen, wie groß die Zahl ihrer Anhänger gewesen sein mag. Menius hat von 1529 bis 1551 sowohl in verschiedenen Streitschriften als auch amtlich viel mit diesen Sectirern zu thun gehabt; er erzählt oft entsetzliche Dinge von ihnen. Dabei hat er sich in die öfters ausgesprochene Ansicht hineingelebt, Gott lasse in seinem Zorne diese Rotten und Secten aufstehn, daß dadurch die Gläubigen erinnert werden, „daß der Welt Ende und unsere ewige Erlösung nahe vor der Thür sei, durch die selige und fröhliche Erscheinung unsers lieben Herrn und Heilandes Jesu Christi".

An den kirchlichen Versammlungen seiner Zeit hat Menius vielfach Theil genommen. 1529 begleitete er Luther zu dem

Religionsgespräche in Marburg; 1536 war er mit in Wittenberg, als eine Vergleichung zwischen den wittenberger und oberländischen Theologen zu Stande gebracht werden sollte; 1537 betheiligte er sich eine Zeitlang an dem Convente in Schmalkalden; da er aber vor Beendigung desselben erkrankte und deshalb abreisen musste, so hat Myconius in seinem Namen die Artikel unterschrieben; endlich 1540 besuchte er den Convent in Hagenau. — 1541 kam ihm der Fall vor, daß er in Eisenach einen Juden zu taufen hatte. Er holte sich dafür ausführliche Instructionen bei Luther ein. Dieser schrieb ihm unter Anderem, er solle sich vorsehen, daß der Jude ihn nicht betrüge; wenn er einen Juden zu taufen hätte, so würde er ihn in den Elbstrom stürzen, damit er mit der diesem Volke ganz gemeinen Unbeständigkeit Christum in seiner Taufe nicht verlästern möchte.

In alter, nicht erkaltender Liebe widmete Menius dem Schulwesen seine besondere Aufmerksamkeit und Vorsorge. Seinen Bemühungen vorzüglich ist es zu verdanken, daß im J. 1544 die St. Georgenschule in Eisenach, welche Luther besucht hatte, und welche nach Aufhebung der Klöster die einzige lateinische war, in das für diesen Zweck wiederhergestellte und mit guten Lehrzimmern versehene Predigerkloster verlegt wurde, in welchem sich das Gymnasium noch heute befindet, daß für bedürftige Schüler Wohnungen eingerichtet, die Zahl der Lehrer und Classen vermehrt, die Schule zur Landesschule erhoben, und die Besoldungen ausgebessert wurden. Als er 1542—1544 in Mühlhausen auf Ersuchen des dortigen Rathes die Reformation einführte, „bestellte er auch die Schule zum besten und versah sie mit einem wohlgelehrten, frommen, treuen und fleissigen Schulmeister so wohl, daß ihn die Mühlhäuser freilich nicht wohl besser wünschen könnten, denn er kann und will, was er soll, das sonst sehr seltsam ist". Auch in Gotha zeigte er die gleiche Sorgsamkeit für das Schulwesen, wenn es ihm auch nicht vergönnt war seine guten Absichten durchzuführen. Der Schulmeister [3]) Pancratius Sussenbach war alt und schwach geworden.

---

[3]) Schulze, Geschichte des Gymnasiums zu Gotha, S. 24: „Die Namen Schulmeister (Rector) und Gesellen rühren aus den Zeiten des

Da wollte Menius den Magister Lindemann, seinen Schwiegersohn, an dessen Stelle setzen. Weil sich aber Sussenbach darüber beklagte, so ließ man ihn im Amte und gab Lindemann eine andere Stelle als Schullehrer.

Höchst bedeutend für die Entwicklung der thüringischen Kirchen wurde seine Wirksamkeit vom Jahre 1548 an. Als den Herzögen Johann Friedrich dem Mittlern und Johann Wilhelm das Augsburger Interim zur Unterschrift zugeschickt wurde, beriefen sie die Superintendenten und andere Prediger und Gelehrte nach Weimar, um das Interim auf seine Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift und der Augsburgischen Confession zu prüfen. Das Gutachten, welches dahin ausfiel, daß man ohne Verletzung des Gewissens nicht in das Interim willigen könne, hatte Menius mit Amsdorf und Caspar Aquila ausgearbeitet. Alle Geistlichen des Landes, denen das Gutachten durch die Superintendenten mitgetheilt wurde, unterschrieben eine Erklärung in dem Sinne, daß man das Interim nicht annehmen könne. — Der Erzbischof von Mainz forderte die Pfarrer in Thüringen, welche früher unter seiner Jurisdiction gestanden hatten, zu einer Synode nach Erfurt, um die Synodalbeschlüsse von Mainz anzuhören und dem Kaiser Subsidien zu bewilligen. Da war es wieder Menius, der sich an die Spitze der sächsischen Prediger in Thüringen stellte und erklärte, daß sie jetzt die reine Religion und Gewissensfreiheit hätten und nicht mehr unter der Botmäßigkeit des Erzbischofs ständen. Auch entwarf er ein Schreiben an den Erzbischof, dessen Absendung aber von den Herzögen hinausgeschoben wurde, weil sie „der Katze nicht zuerst die Schelle anhängen wollten". Der Streit dauerte noch mehre Jahre fort, Menius hielt deshalb eine Synode in Eisenach und wahrte schließlich die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche Thüringens. — Auch in dem adiaphoristischen Streite, welcher über das Leipziger Interim ausbrach, entwarf Menius das Gutachten, welches von den Herzögen den Landständen vorgelegt und von diesen genehmigt wurde. — Zu gleicher Zeit verfasste er die Confessio ecclesiarum thu-

Mittelalters her, in denen Alles, selbst das Schulwesen, zunftmäßig betrieben wurde. Eben daher stammte auch die Einrichtung, daß die unteren Schulstellen nur auf ein Jahr vergeben wurden."

ringicarum und entwarf eine Kirchenordnung, wie sie in den Kirchen zu Eisenach und Gotha im Gebrauche war, und nach dem Vorbilde der wittenberger Kirchenordnung und nach den Einrichtungen, welche Cruciger und Myconius in Leipzig getroffen hatten. Beide wurden von den Landständen unterschrieben. — Den Exorcismus bei der Taufe, welchen sein Diaconus Merula als eine gotteslästerliche und zauberische Teufelsbeschwörung wegließ, hielt er fest, und wusste es dahin zu bringen, daß Merula seines Amtes entsetzt und des Landes verwiesen wurde. Auch gegen Osiander hielt Menius streng an der lutherischen Orthodoxie fest, erließ zwei Streitschriften gegen die Irrlehre desselben und reiste 1553 selbst mit nach Königsberg, um sich mit Osiander's Anhängern zu unterreden und den Streit beizulegen. Die Verhandlung blieb natürlich ohne Erfolg.

Trotzdem sollte Menius noch den Vorwurf der Ketzerei und des Abfalls von der reinen lutherischen Lehre erleben und in ärgerliche theologische Streitigkeiten verwickelt werden. Bei der Kirchenvisitation, welche 1554 in Thüringen vorgenommen wurde, verlangten Amsdorf und Stolz von Menius, daß er einige Bücher, welche sie für adiaphoristisch erklärten, sowie auch die Schriften Major's durch eine öffentliche Erklärung als unchristlich und falsch mit verdammen solle. Menius weigerte sich, Schriften, die er nicht gelesen, zu verdammen, und erklärte endlich offen, daß er Major nicht für einen Ketzer halte und seine Schriften nicht als unchristlich verdammen könne. Amsdorf nahm ihm Dies gewaltig übel und stellte den 110 propositiones, welche Menius den Visitatoren übergeben hatte, erst 195, später 46 Sätze entgegen. Menius, der früher in der größten Gunst des Hofes stand, hatte „sich schon eine Zeit her auch aus andern Anzeigungen und Vermuthungen bedünken lassen, er habe einen eigenen Geist oder Engel zu Hofe, der sonderlichen Willen und Fleiß habe, ihn zu plagen“. Jetzt wurde er bei den Herzögen verdächtigt, daß er nicht mehr an der lutherischen Lehre festhalte, sondern Major's Satz, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig seien, öffentlich in Predigten vertheidige. Ohne ihn nur zu hören, wurde er sofort vom Herzoge Johann Friedrich dem Mittlern mit harten Maßregeln bedroht, wenn er die majoristische

Ketzerei noch ferner vertheidige. Amsdorf, der in seinem blinden Eifer für den Buchstaben Luther's den zuerst nur bei einer Disputation in Weimar ausgesprochenen Satz, „gute Werke sind schädlich zur Seligkeit", sogar in einer Schrift als einen echt christlichen zu erweisen suchte, gab ihm geradezu Schuld, daß er Papist geworden sei. Menius wollte sich in einer Schrift, „Entschuldigung Justi Menii auf die unwahrhafte Verleumdung, darinn ihm aufgelegt wird, als sollte er von der reinen Lehre des Evangeliums abgefallen sein", gegen jene Beschuldigungen rechtfertigen; aber der Herzog ließ das Manuscript aus der Druckerei in Erfurt wegnehmen. Doch Dies gereichte gerade zu seiner Rechtfertigung: der Herzog erkannte daraus, daß Menius nicht von der lutherischen Lehre abgewichen sei; zugleich wurde nachgewiesen, daß er die majoristische Lehre nicht gepredigt habe. Indessen seine Gegner liessen ihm keine Ruhe: sie sprengten nun das Gerücht aus, er habe die Absicht, das Land zu verlassen, und deshalb schon einen Theil seines Vermögens fortgeschafft. Zu dem Verlangen des Herzogs, ihm zu geloben, daß er sich ohne sein Wissen nicht aus dem Lande begeben wolle, verstand sich Menius nicht, entwich nach Halle und rechtfertigte sich von da aus in einem Schreiben an den Herzog gegen die ihm ohne Grund gemachten Beschuldigungen. Auf Fürbitte der gothaischen Geistlichen wurde er zurückgerufen; sein Gesuch, ihn seines Amtes zu entlassen, wurde abgeschlagen. Aber seine wüthenden Gegner, Amsdorf und Flacius wussten bald wieder Ursache zu finden, um ihn von neuem anzufeinden. In seiner Schrift „Von der Bereitung zum seligen Sterben und in einer Predigt „Von der Seligkeit" wollten sie wieder Abweichungen von der rechten Lehre und die Meinung finden, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig wären. Amsdorf schrieb gegen ihn: „Auf den Schwanz oder letzten Anhang des Sermons von der Seligkeit Justi Menii, Antwort Nic. Amsdorf." Und Beide verklagten ihn beim Herzoge. Dieser ließ sich wieder zu harten und ungerechtfertigten Maßregeln gegen Menius verleiten und forderte ihn nach Eisenach, um sich vor einer Synode zu rechtfertigen. Die Synode begann den 5. Aug. 1556; die Herzöge führten selbst den Vorsitz; der Canzler Brück und viele namhafte Theologen, wie Amsdorf,

Mörlin, Strigel u. A. waren zugegen. Als Menius seine Vertheidigungsschrift vorlas, unterbrach ihn Amsdorf mit den Worten: „Da meinst du mich mit, es ist erlogen, du loser, schändlicher, verlogener Mann, du lügst auf Die von Magdeburg, sie haben nicht so geschrieben ꝛc." Menius entgegnete: „Gnädiger Herr, ich lüge nicht, ich rede die Wahrheit und kann es fürlegen, das Buch ist zu Magdeburg gedruckt." Darauf erwiederte Amsdorf: „Wenn es wahr ist, so will ich mir den Kopf lassen abhauen; es ist erlogen." Der Herzog gebot den wüthenden Amsdorf zu beruhigen, und da Menius wegen dieses Auftritts unterthänigst um Beurlaubung bat, befahl er ihm seine Schrift zu Ende zu lesen [1]).

Diese Scene, welche einen tiefen Blick in Amsdorf's Charakter thun lässt, brachte eine Wendung in den Gang der Sache. Auf Befehl der Herzöge disputirte Menius allein mit Strigel; und Diese kamen über ein Bekenntniß überein, welches von sämmtlichen anwesenden Theologen, auch Menius, unterschrieben wurde. Amsdorf war wüthend und klagte selbst seine Freunde Strigel und Schnepf an, daß sie sich von Menius hätten bethören lassen. Nun wurden aber gehässige Gerüchte ausgebreitet: Menius habe öffentlich widerrufen müssen und den Herzog fußfällig um Gnade gebeten; Amsdorf habe geäussert, wenn er Landesfürst wäre, so würde er Menius den Kopf abschlagen lassen, u. s. w. Diesen Unwahrheiten trat Menius entgegen. Deshalb verklagten ihn seine Gegner bei dem Herzoge, er habe Falsches über die eisenacher Synode geschrieben und sei in seine alten Irrthümer zurückgefallen. Da wurde endlich Menius der ewigen Anfeindungen und Intriguen müde; und als er auf sein Entlassungsgesuch keine Antwort erhielt, entwich er plötzlich am 22. Oct. 1556 nach Langensalza. Zwar wurde er vom Herzoge ersucht und von seinen Amtsgenossen und dem Rathe zu Gotha gebeten, in sein Amt zurückzukehren; allein da man auf die von ihm gestellten Bedingungen nicht einging, ließ er seine Familie von Gotha nachkommen und wendete sich nach

[1]) Rebhan, historia ecclesiae Isenacensis, ein sehr werthvolles Manuscript auf der Bibliothek des hiesigen Gymnasiums, aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Leipzig. Hier wurde er Pfarrer an der Thomas-Kirche. Nachdem er noch mehrere Streitschriften mit Flacius gewechselt hatte, starb er am 11. Aug. 1558.

Was nun den Katechismus des Menius betrifft, so berichtet darüber Paullini in seiner historia Isenacensis vom Jahre 1698, S. 143 f.: Im J. 1532 habe Menius die Schwachheit gehabt, den kleinen Katechismus Luther's mit einigen Abänderungen unter dem Titel »Catechismus Justi Menii« herauszugeben. Obwohl er Nichts habe einfliessen lassen, was der Lehre Luther's widerstreite oder dieselbe verdunkele, so sei doch die Arbeit vergeblich gewesen. Deshalb sei er wieder abgeschafft und der lutherische wieder eingeführt worden.

Paullini giebt die Veränderungen in folgender Weise an:

»In Decalogo

Praecepto primo addidit voculam allein. Wir sollen Gott (allein) über alle Dinge fürchten. — Exordio explicationis Luteranae in reliquis praeceptis omnibus inserta particula also: Wir sollen Gott (also) fürchten und lieben 2c. Praeceptum quartum ita docet: Du solt deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß du langes Leben habest auf Erden.

In Symbolo Apostolico.

Articuli primi rationem sic reddidit: Ich glaube, daß mich Gott und alle Creatur, mit Leib und Seel, Sinn und Vernunft, und allen Gliedern geschaffen hat, und noch immerdar mit aller Nothdurft und Nahrung versorgt, für allem Uebel bewahrt, und Das alles aus lauter väterlicher Güte und Barmherzigkeit, Das ist gewißlich wahr.

Art. II.: Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrer Gottes und Marien Sohn, sei mein Herr worden, der mich verdammten Menschen von Sünde, Tod und aller Gewalt des Teufels erlöset hat durch sein unschuldig Leiden und Sterben, auf daß ich sein eigen sei, ihm zu leben und zu dienen in ewiger Gerechtigkeit, gleichwie er auferstanden ist vom Tode, lebet und regiert ewiglich, das ist gewißlich wahr.

Art. III.: Ich glaube, daß mich nicht meine eigene Vernunft, sondern der heil. Geist durch's Evangelium zum christlichen

Glauben bracht und darin geheiligt habe, gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden in solchem Glauben versammelt und heiligt, in derselbigen alle Sünde vergiebt, am jüngsten Tage alle Todten auferwecken wird und mir mit allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewißlich wahr.

In oratione Dominica.

Totam praefationis expositionem omisit: Gott will uns damit locken ꝛc. — Petitio prima ita habet: Wie heisst die erste Bitte? Vater unser, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name. Was ist das gesagt? Das ist's: Hilf uns, lieber Vater, daß wir deinen Namen, wie der an ihm selbst heilig ist, also durch dein heilig Wort erkennen, und nach demselben ein göttlich Leben führen mögen. Behüte uns, lieber Vater, daß wir mit falscher Lehre und bösem Leben deinen Namen nicht entheiligen noch verunehren. — Petitio secunda: Dein Reich ꝛc. Das ist: Gieb uns, lieber Vater, deinen heiligen Geist, daß wir deinem heiligen Wort durch deine Gnade glauben, und göttlich leben mögen, hier zeitlich und dort ewiglich. — Petitio tertia: Dein Wille ꝛc. Das ist: Hindere, lieber Vater, allen Rath und Willen des Teufels, der Welt und unsres Fleisches, die uns deinen Namen nicht heiligen noch dein Reich nicht kommen lassen wollen. Stärke und behalte uns in deinem Wort und Glauben bis an unser Ende. Das ist dein gnädiger Wille. — Petitio quarta: Unser täglich ꝛc. Das ist: Laß uns, lieber Vater, von dir gewarten und mit Danksagung empfahen, auch recht und wohl gebrauchen unser täglich Brot, das ist, allerlei Leibes Nahrung und Nothdurft dieses Lebens. — Petitio quinta: Und erlaß uns ꝛc. Das ist: Laß uns, lieber Vater, unserer mannichfaltigen täglichen Sünden in unserm täglichen Gebete gegen dir nicht entgelten, sondern sei uns gnädig und vergieb uns. So wollen wir um deinetwillen wiederum herzlich vergeben und wohlthun allen Denen, die uns beleidigen. — Petitio sexta: Und führe ꝛc. Das ist: Behüte uns, lieber Vater, wenn wir vom Teufel, der Welt und unserm Fleisch mit Mißglauben, Verzweiflung und andern großen Sünden und Schanden angefochten werden, daß wir doch nicht überwunden werden, sondern endlich obliegen und den Sieg behalten. —

Petitio septima: Sondern erlöse *rc.* Das ist: Erlöse uns, lieber Vater, von allerlei Uebel Leibs und der Seelen, Gutes und Ehre. Bescheere uns ein seliges Ende, und nimm uns mit Gnaden von diesem Jammerthal in dein Himmelreich. — Amen, das ist: es ist gewißlich erhört, dieweil Er uns zu bitten befohlen und zu erhören verheissen hat, Amen!

In cap. de Baptismo.

Was ist die Taufe! Die Taufe ist nicht allein ein schlecht natürlich Wasser *rc.* Wie kann Wasser solch große Dinge thun? Schlecht Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, darein solch Wasser verfasst ist, das thut's, so man glaubt und machet, daß die Taufe ein gnadenreich Wasser des Lebens und ein Bad der neuen Geburt ist im heiligen Geiste. Wo stehet Das geschrieben? S. Paulus zum Tito cap. 3 spricht: Nach seiner Barmherzigkeit hat uns Gott selig gemacht durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes *rc.*

In cap. de S. Coena.

Wie kann leiblich Essen und Trinken solche große Dinge thun? Schlecht leiblich Essen und Trinken thut's freilich nicht, sondern das Wort Christi: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Um welches Wortes willen das leiblich Essen und Trinken auch eingesetzt ist. Dasselbige thut's, so man glaubet. Und das macht, daß der Gläubige nicht allein schlecht leiblich isset und trinket, sondern daß er auch geistlich und in rechter Wahrheit empfäht Dasjenige, so die Worte sagen und lauten, als nämlich Vergebung der Sünden. — Wer empfähet das Sacrament würdiglich? Der ist recht würdig und wohlgeschickt, der in Reu und Leid an diese Worte glaubet: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Wer aber an solche Worte nicht glaubt, der ist unwürdig und ungeschickt. Denn das Wort („Für euch") will ein gläubig Herz haben." —

Es würde äusserst interessant sein, wenn der ganze Katechismus aufgefunden werden könnte; aber trotz vielfacher Nachforschungen ist Das bis jetzt nicht gelungen. Nahe lag die Vermuthung, daß Menius in Mühlhausen, wo er ganz selbständig Kirchen und Schulen reformirte, auch seinen Katechismus eingeführt

habe. Ein vollständiges Exemplar ist jedoch auch hier nicht zu ermitteln gewesen; indessen habe ich doch ein Stück entdeckt, das jedenfalls aus demselben herrührt. „Dr. Martin Luther's kleiner Katechismus zum Gebrauch und Nutzen der mühlhäusischen Kirchen und Schulen, auf obrigkeitlichen Befehl in diese beständige Form und Ordnung wieder bracht und privilegiret 1760" — enthält folgende

»Justi Menii
Kurtze Summarien über die Hauptstücke.

Von den zehn Geboten.

Wozu dienen die zehn Gebot? Antwort: Sie dienen dazu, daß wir daraus lernen sollen, was Gott von uns will gethan und gelassen haben, und unsere Sünde erkennen.

Vom Glauben.

Wozu dienen die drei Haupt-Artikel unseres christlichen Glaubens? Antwort: Sie dienen dazu, daß sie uns anzeigen, was wir von Gott gewarten und empfahen müssen, daraus wir ihn recht lernen erkennen, und Dasjenige thun mögen, das er in den zehn Geboten von uns erfordert.

Vom Gebet.

Wozu dienet das Gebet? Antwort: Es dienet dazu, daß wir Gott immerdar bitten sollen, daß er uns den Glauben und die Erfüllung der zehn Gebote geben, erhalten und mehren wolle, und Alles was uns daran hindert hinwegnehmen. — Was soll uns vermahnen zum Gebet? Antwort: Dreierlei: Zum ersten, daß uns Gott geboten hat, seinen Namen in allen Nöthen anzurufen und zu beten Ps. 50. Zum andern, daß er uns hat zugesagt, er wolle unser Gebet gewißlich erhören, Jerem. am 29., Matthäi am 7. Zum dritten, daß er uns die Nothdurft, darum wir bitten sollen, im Vaterunser selbst anzeiget und zu erkennen giebt.

Von den Sacramenten.

Wozu dienen die heiligen Sacramente? Antwort: Sie dienen dazu, daß sie den Glauben in uns erwecken und stärken sollen, und uns der gnadenreichen Zusagung Gottes in Christo versichern, als gewisse Regel und Zeichen, die Gott der Herr selbst eingesetzet und gegeben hat.

Von der Beicht.

• Was ist die Beicht? Antwort: Beichten ist nichts Anderes, denn seine Schuld bekennen und um Vergebung bitten, wie uns Christus im Vaterunser gelehret hat. — Wie mancherlei Weise geschichet das? Antwort: Dreierlei. Zum ersten, wenn wir unser ganzes Leben für Gott sündlich bekennen und um Gnade bitten, wie denn alle Heiligen thun müssen, Psalm 32. Zum andern, wenn wir unsern Nächsten beleidigt haben und um Vergebung bitten, wie Christus Matthäi am 6. und 11. befohlen hat. Zum dritten, wenn wir, nach Erforderung unserer Nothdurft, die heimliche Noth unsres Gewissens einem verständigen Menschen entdecken, auf daß wir durch ihn mit Gottes Wort getröstet werden."

Ganz die nämlichen Fragen und Antworten stehen auch in dem Katechismus für das Fürstenthum Eisenach, welcher noch jetzt in Gebrauch ist, nur daß sie getrennt von den einzelnen Hauptstücken aufgeführt sind und kein Verfasser genannt ist. Um sie von der Erklärung Luther's zu unterscheiden, sind sie mit Sternchen bezeichnet. Mit derselben Bezeichnung enthält der eisenacher Katechismus noch folgende Fragstücke, die ich ebendeswegen aus dem Katechismus des Menius entlehnt glaube.

„Was ist der Katechismus?

Ein heilsamer Unterricht aus Gottes Wort, von den vornehmsten Stücken der christlichen Lehre, in Frag und Antwort gestellet; daraus zu lernen, was einem Christen, der da hoffet selig zu werden, zu wissen und zu glauben vonnöthen ist.

Bist du ein Christ? Ja. Woher weisst du das? Daher, daß ich getauft bin und glaube an Gott Vater, Sohn und heiligen Geist, und befleissige mich solchen meinen Glauben mit christlichen Werken zu beweisen.

Wie viel sind Hauptstücke christlicher Lehre? Sechs."

Und nun folgen die Fragen über das erste Hauptstück, wie sie oben unter den Summarien aufgeführt sind.

Daß diese Fragen und Antworten in den eisenacher und mühlhäuser Katechismus übergegangen sind und sich erhalten haben, scheint mir zu beweisen, daß der Katechismus des Menius einige Zeit in Gebrauch gewesen ist und sich in das Bewusstsein des Volkes eingelebt hatte. Wäre Das nicht der Fall gewesen, so hätten gewiß Diejenigen welche seine Abschaffung bewirkten, alle Spuren ausgetilgt, welche an Menius erinnern. Es ist wol mit größter Wahrscheinlichkeit, wenn nicht mit voller Sicherheit, anzunehmen, daß der Katechismus des Menius in Eisenach durch Amsdorf, den bittersten Feind jenes Mannes, entfernt worden ist, als er im Jahre 1551 als eine Art Generalsuperintendent

des Fürstenthums Eisenach angestellt wurde. Amsdorf, ein Eiferer für den Buchstaben Luther's, konnte unmöglich ein Buch in den Händen des Volkes und der Jugend dulden, welches so vielfach und so unzweideutig eine mildere Auffassung der lutherischen Lehre und eine große Hinneigung zu Melanchthon bekundete. Daß der Katechismus früher, so lange Menius noch Superintendent der Dioeces Eisenach war, abgeschafft worden sei, ist nicht wahrscheinlich; eine solche Zurücksetzung und Verletzung hätte man dem Manne, der bis dahin in dem Rufe der echten lutherischen Strenggläubigkeit und in dem größten Ansehn und in der höchsten Gunst des Hofes stand, gewiß nicht widerfahren lassen. Auch würde wol Menius selbst seinen Katechismus nicht in Mühlhausen (um 1544) eingeführt haben, wenn derselbe bis dahin bereits in Eisenach durch Einschreiten der Behörden wieder ausser Gebrauch gesetzt worden wäre. Aus Dem allen scheint mir mit ziemlicher Gewißheit hervorzugehn, daß Amsdorf die Abschaffung veranlasst hat.

In Mühlhausen ist der Katechismus des Menius jedenfalls länger in Gebrauch gewesen. Auf der Rückseite des Titelblattes in dem oben angeführten mühlhäuser Katechismus findet sich Folgendes: „Der Katechismus (Lutheri, mit Menii Summarien, Starckii Spruchbüchlein, Mechler's Fragen über die Haustafel, Rosini Festfragen, Winecker's Katechismusfragen und Frohnii Confirmationsformul) wäre zu drucken, nach denen monitis. Decretum in Senatu triplici, den 19. Oct. 1725." Sollte sich vielleicht unser Katechismus bis zu diesem Jahre (1725) erhalten haben?

Wodurch ist nun wol Menius veranlasst worden diesen Katechismus an die Stelle des lutherischen zu setzen? Man könnte daran denken, daß dogmatische Auffassung ihn dazu bewogen habe. Menius hat sich auch in der Zeit in welcher er für vollkommen rechtgläubig galt, immer mehr zu Melanchthon hingezogen gefühlt als zu Luther. Dies beweist ganz besonders der äusserst rege briefliche Verkehr, in dem er mit ihm stand. Auch waren beide Männer durch Familienbande mit einander verknüpft: ein Sohn von Menius war mit einer Tochter Melanchthon's verheirathet. — Und allerdings ist in der Lehre vom Abendmahl die Einwirkung der milderen Ansicht Melanchthon's kaum zu verkennen. Denn die Worte, „daß der Gläubige nicht allein schlecht leiblich isset und trinket", können nach der Weise der Reformirten so aufgefasst werden, daß der Ungläubige blos Brot und Wein geniesst. Noch deutlicher und bestimmter deutet auf eine Annäherung an die reformirte Auffassung folgende Stelle aus den Summarien: „Die Sacramente dienen dazu, daß

sie — uns der gnadenreichen Zusagung Gottes in Christo versichern, als gewisse Siegel und Zeichen, die Gott der Herr selbst eingesetzt und gegeben hat.“ (Heidelb. Kat. Fr. 66: „Sacramente sind sichtbare heilige Wahrzeichen und Siegel, von Gott dazu eingesetzt, daß er uns durch den Brauch derselben die Verheissung des Evangeliums desto besser zu verstehen gebe und versiegele“). Indessen ist doch diese Abweichung zu unbedeutend und war die Achtung Menius' vor Luther viel zu hoch, als daß er aus diesem Grunde sich veranlasst gesehen haben sollte, einen eigenen Katechismus zu schreiben und an Stelle des lutherischen einzuführen.

Der wahre und einzige Grund scheint mir ein pädagogischer gewesen zu sein. Menius hatte sich so viel mit dem Unterrichte der Jugend beschäftigt und hatte Dies mit so vieler Liebe zur Sache und Aufmerksamkeit gethan, daß er ebensowol Bedenken tragen musste die Worte Luther's den Kindern in die Hände zu geben, wie Dies in neuerer Zeit von namhaften Pädagogen geschehen ist. Luther verlangte, wie oben angeführt worden ist, daß seine Erklärung von Wort zu Wort auswendig gelernt werden sollte; und gegen eine solche Forderung lässt sich im Allgemeinen Nichts einwenden. Aber daß es den Kindern ausserordentlich schwer wird, sich Luther's Erklärung fest einzuprägen, kann jeder Lehrer, namentlich der Lehrer an der Volksschule, jeden Tag beobachten. Und die Schuld liegt, das müssen wir offen gestehen, in den Worten selbst. Sie sind viel zu schwer, zuweilen für Kinder gar nicht verständlich, folglich auch sehr schwer oder auch gar nicht zu memoriren und im Gedächtniß zu behalten. Man sehe nur die Erklärungen zu den drei Artikeln des zweiten Hauptstücks und zur vierten und fünften Bitte darauf an, ob diese ein Kind verstehen und merken kann! Aus diesem Gesichtspuncte hat Menius diejenigen Worte Luther's, auf welche es bei der Erklärung hauptsächlich ankam, auch mit in seinen Katechismus herübergenommen, die großen und unverständlichen Perioden aber aufgelöst und die längeren Erklärungen, soweit es ohne dem Inhalte zu schaden möglich war, abgekürzt. Dabei hat er seine Selbständigkeit nicht aufgegeben, sondern seinen mildern und freiern theologischen Standpunkt vielfach durchblicken lassen, und so ein Werk zu Stande gebracht, das gewiß in jener Zeit bei dem Unterrichte großen Segen gestiftet hat.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

III. Heft. Jahrgang 1865.

VII.

J. H. Scholten.

De Leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld. Vierde vermeerderde druk. Leiden 1861/62. 3 Bände.

Berichterstattung über das Werk

von

Dr. ph. Lic. th. Friedrich Nippold,
Privatdocent der Theologie an der Universität Heidelberg.

Ein ausführliches dogmatisches Werk, das in dem kleinen Holland während nur zwölf Jahren (1848, 1850, 1855, 1861/62) in vierter Auflage erscheint, läſſt schon von vornherein auf besondere Bedeutsamkeit schliessen; wenn es aber sogar völlig den Mittelpunkt des theologischen Lebens und Streitens bildet, so ist gewiß zu erwarten, daß die darin vorgetragenen Principien so belangreich und zugleich so selbständig entwickelt sein werden, daß sie eben alle bestehenden Parteien zur Beachtung und zur Erwiederung herausfordern. Bei Scholten's „Lehre der reformirten Kirche“ ist Dies nun so sehr der Fall, daß der ausser dem holländischen Parteileben stehende unbefangene Beobachter nicht umhin kann, dies Werk als die wichtigste Erscheinung in der Geschichte der holländischen Kirche der Gegenwart anzusehen. Es gibt keinen irgendwie nennenswerthen Theologen in den Niederlanden, der sich nicht mit dem Verfasser auseinandergesetzt hätte; die schroffen wie die milderen Orthodoxen, das altliberale juste milieu wie die Groninger „Vermittelungstheologie“, nicht minder endlich die neueste empirische Schule — um von den Katholiken und den kleinern Secten zu schweigen —, Alle haben ihn angegriffen, sind von ihm wiederum nicht ohne Antwort gelassen; und diese theologischen Kämpfe dauern auch gegenwärtig, fast lebhafter wie je, fort, nachdem sich schon eine ganze Litteratur der Scholteniana gebildet. Es ist deshalb schon zum Verständniß der heutigen kirchlichen Zustände Hollands unbedingt erforderlich, einen eingehenden Blick auf das Werk selber zu richten. —

Zunächst sei daher, bevor wir auf das Werk selber, wie es sich jetzt in der vierten Auflage gestaltet hat, näher eingehen, der Standpunkt des Verfassers mit seinen eigenen Worten in der Vorrede gezeichnet. Er hält es „wie für allgemein wichtig so gerade jetzt für zeitgemäß, das Wesen des Protestantismus, wie es sich auf reformirtem Boden dargestellt habe, näher zu erforschen. Denn wenn erfreulicherweise die rationalistische Verkennung des väterlichen Glaubens — die nothwendige Folge der von dem Dogmatismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts ausgegangenen Verhinderung der freien Entwickelung des Protestantismus — einem lebendigen Interesse daran gewichen sei, so werde nun von nicht Wenigen das Wesen und der Geist des Protestantismus mit dem Buchstaben früherer Glaubensformen verwechselt. Es sei daher nothwendig, den Geist und die Principien der reformirten Kirchenlehre genau zu untersuchen, damit weder der köstliche von den Vätern uns hinterlassene Schatz wegen der irdenen Gefäße, in denen er uns überliefert sei, verkannt, noch das irdene Gefäß für den Schatz selber gehalten, vielmehr die Gefahr vermieden werde, Schein und Wesen zu verwechseln und für reformirt zu halten, was entweder im Princip unreformirt oder höchstens eine zeitliche Form sei, worin sich das reformirte Princip im Anfang der Reformation offenbart habe. Durch solche Untersuchung werde man erkennen, wie verschieden es sei, dem Buchstaben der Bekenntnißschriften ängstlich zu huldigen, oder dem Geist und den Principien der reformirten Kirche von Herzen ergeben zu sein und auf dem von den Vätern gelegten evangelischen Grundsteine eifrig fortzubauen, unbeirrt durch das Geschrei einer Partei, die über die Rechtgläubigkeit ihrer Mitchristen sich das härteste Urtheil erlaube, während sie selbst, auf der Schaale der kirchlichen Rechtgläubigkeit gewogen, zu leicht befunden werde."

Weiterhin stellt Scholten selbst folgende 7 Punkte als die durch die bisherigen Ausgaben seines Werkes erreichten Resultate auf: 1) die Illusion der sogenannten Orthodoxie, sie sei altkirchlich reformirt, sei mit dem hierauf prätendirten Rechte, Andersdenkende zu verketzern, in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen; 2) der reformirten Kirchenlehre, und speciell dem Prädestinationsdogma, werde jetzt größere Gerechtigkeit zu Theil, als unter dem Einflusse eines früheren Liberalismus; 3) eine tiefere Speculation über theologische Fragen verdränge die willkürlichen Behauptungen des Rationalismus und Supranaturalismus; 4) die Unhaltbarkeit der supranaturalistischen Methode, die Autorität Jesu aus seinen Wundern zu erweisen, werde immer mehr erkannt, und damit der Autoritätsstandpunkt selbst auf evangelischem Boden verworfen; 5) die arianische Weise, die Gottheit Jesu zu leugnen, aber seine Präexistenz anzuerkennen, verliere trotz ihrer früheren Herrschaft immer mehr Boden; 6) das Pro-

blem der Willensfreiheit sei in eine neue, empirisch-psychologische Phase getreten; 7) man beginne mehr und mehr einzusehen, daß das zuerst durch die Groninger Schule zum Durchbruch gekommene Princip freier Forschung nicht erlaube bei den Resultaten dieser Schule stehen zu bleiben, vielmehr zu weiterer Entwickelung dränge, und daß die wissenschaftliche Freiheit auf dem Boden der Philosophie und Kritik nicht nur der reformirten Kirche keinen Schaden bringe, sondern ihre Grundwahrheit, Gottes Gnade in Jesu Christo als einziger Grund der Seligkeit, in immer helleres Licht stelle.

Endlich werden ebenfalls von dem Verfasser selbst vierundzwanzig Thesen als die Grundgedanken seines Systems und als Resultate der folgenden Untersuchung genannt; wir dürfen dieselben um so weniger übergehen, weil sie uns zugleich zu einer vorläufigen Uebersicht eines bisher in Deutschland noch fast gar nicht gewürdigten Werkes dienen müssen. Es sind folgende:

1) Die heiligen Schriften des alten und neuen Bundes sind die einzige Erkenntnißquelle, aus der mit hinreichender historischer Sicherheit die Kenntniß der christlichen Religion, in ihrer ursprünglichen Reinheit und ihrer Verbindung mit der Religion Israels, geschöpft werden kann.

2) Die Anerkennung der christlichen Religion als der wahren hängt von keiner äusseren Autorität weder der Kirche oder der Ueberlieferung noch der Schrift selber ab, sondern hat ihren Grund in der Offenbarung der in Christo erschienenen Wahrheit an Vernunft und Gewissen des Menschen.

3) Die Anerkennung der heiligen Schriften als der historischen Erkenntnißquelle der christlichen Religion und dieser selbst als der wahren Religion steht der Berechtigung der wissenschaftlichen Kritik bei der Beurtheilung dieser Schriften nicht im Wege.

4) Die christliche Religion ist diejenige, welche, dem menschlichen Geschlechte ursprünglich anerschaffen, in Israel entwickelt und vorbereitet, in Jesu Christo erfüllt ist.

5) Der Mensch als solcher bedarf für die Kenntniß Gottes keiner übernatürlichen Offenbarung; die Religion gehört zum Wesen der menschlichen Natur.

6) Das ewige Leben an jener Seite des Grabes ist keine äusserliche Belohnung der Gottesfurcht, sondern die natürliche und unmittelbare Folge des religiösen Lebens auf Erden.

7) So lange der Mensch nicht aus den Banden der Sinnlichkeit erlöst, also noch nicht sittlich frei geworden ist, steht die religiöse Wahrheit als eine übernatürliche, d. h. seine Natur noch überragende Macht, als Gesetz und Mysterium, ihm gegenüber, und wird er durch äussere Autorität beherrscht.

8) In Jesu Christo, dem Gottes- und Menschen-Sohne, stehen

Göttliches und Menschliches, göttliche Offenbarung und menschliche Kenntniß, nicht als fremde Mächte einander gegenüber. Für Jesus gab es keine übernatürliche Gotteserkenntniß, kein Gesetz, kein Mysterium; sondern in der Vollkommenheit seines religiösen Lebens offenbarte sich der höchste Adel der menschlichen Natur.

9) Die Erlösung, von Jesu Christo bewirkt und verbürgt, besteht in der Entwickelung des geistigen Princips des Menschen, folglich in der Erlösung des Geistes aus den Banden des sinnlichen Lebens, durch den Glauben an ihn.

10) Die Erlösung bezweckt mit der Aufhebung aller äusseren Autorität die Befreiung des Menschen und seine Selbständigkeit auf dem religiösen Gebiete.

11) Das Wesen der Religion, in dem Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen von Gott begründet, offenbart sich in der freiwilligen Unterwerfung des menschlichen Willens an Gott.

12) Auf dem religiösen Gebiete stehen Gott und Mensch nicht als zwei Parteien einander gegenüber, sondern der Mensch lebt in der Gemeinschaft mit Gott, und Gott offenbart sein Leben und seine Kraft im Menschen.

13) Die Sünde ist kein positives Princip, sondern der Zustand des noch in den Banden des sinnlichen Lebens verstrickten Menschen, der sich einbildet sich Gott gegenüberstellen zu können, und den eitlen Wunsch hegt sich von Gott zu isoliren.

14) Die Sünde, wo sie sich zeigt, steht in untrennbarem und nothwendigem Zusammenhang mit der stufenweise fortschreitenden Entwickelung des menschlichen Geschlechtes aus den Banden des sinnlichen Lebens zu sittlicher Freiheit und Selbständigkeit.

15) Die Erfahrung erweist eine solche Beziehung zwischen der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen, daß die Neigung zu sündigen, oder die Versuchung, bei jedem Menschen, auch bei Jesu, nothwendig vorhanden ist. Wo es im Streite zwischen beiden nicht zum Fallen kommt, ist der Mensch, obgleich vervollkommnungsfähig, sündlos, wie Jesus.

16) Die Nothwendigkeit der Sünde, als Fall betrachtet, ist daher nicht absolut, sondern besteht in höherem oder geringerem Grade oder auch gar nicht, nach Maßgabe der jedem Menschen geschenkten geistlichen Gabe und der ihm ursprünglich innewohnenden sittlichen Kraft. Der Erfahrung zufolge ist bei dem gewöhnlichen Menschen die absolute Sündlosigkeit nicht vorhanden; bei Jesus aber offenbarte sich der Adel der menschlichen Natur in der thatsächlichen Erscheinung eines sündlosen Lebens.

17) Die Freiheit, als das Vermögen betrachtet, in einem bestimmten Augenblicke des Lebens Etwas zu wollen oder nicht zu wol-

len, so oder anders zu wollen, existirt nicht, und würde in diesem Sinne mit der Ausführung des göttlichen Weltplanes unvereinbar sein.

18) Die wahre Freiheit ist das Vermögen des Geistes, den sinnlichen egoistischen Naturtrieb zu beherrschen, und ist als solche dem Menschen potentiell eigen, ohne darum bei jedem Menschen, sei es bereits, sei es in demselben Grade, zur thatsächlichen Erscheinung gekommen zu sein.

19) Die sittliche Freiheit wird, auf der höchsten Stufe der menschlichen Entwickelung, sittliche Nothwendigkeit oder die sittliche Unmöglichkeit zu sündigen.

20) Die Religion, in Verbindung mit der Wirksamkeit Gottes und der göttlichen Anlage des Menschen betrachtet, kann in ihrer Wirkung nicht beständig durch den Widerstand des sinnlichen Menschen behindert werden.

21) Der Keim des religiösen Lebens, zur Höhe des christlichen Lebens entwickelt, kann, auch trotz mancherlei Straucheln und Irrgängen, nicht verloren gehen und verbürgt die Unsterblichkeit des Menschen.

22) Die Thatsächlichkeit der Erlösung und der zukünftige Triumph des Gottesreiches hängen nicht von menschlicher Willkür ab, sondern haben ihren Grund in Gottes ewigem Rathschlusse, durch Jesum Christum und den Glauben an ihn die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes zu verwirklichen. Christus ist der Erlöser nicht blos in dem Sinne, daß die von Gott zur Seligkeit Bestimmten errettet werden können, sondern auch in dem Sinne, daß sie, vor der Macht der Wahrheit sich beugend, errettet werden müssen.

23) Der Glaube an Jesum hat seinen Grund nicht in menschlicher Willkür, sondern objectiv in der äusseren Offenbarung der Wahrheit Gottes (φανέρωσις) und subjectiv in der Wirkung des göttlichen Geistes im Innern des Menschen (ἀποκάλυψις, κλῆσις).

24) Die Prädestinationslehre, in ihrer wahren Bedeutung und Bezweckung aufgefaßt, enthält den Ausdruck des christlichen Glaubens an die unverkümmerte, stufenweise fortschreitende Verwirklichung des ewigen Gottesplanes unter dem menschlichen Geschlechte. Sie hat zur Voraussetzung, trotz des zeitlichen Bestehens der Sünde, die Unvertilgbarkeit des göttlichen Lebens im Menschen, die allgenugsame Kraft Christi des Erlösers und die unwiderstehliche Macht der Wahrheit und des Geistes; sie erkennt in der Thatsächlichkeit des religiösen Lebens oder dem Glauben eine Berufung Gottes und verbürgt, während sie die endlose Fortdauer der Sünde als unmöglich darthut, den Triumph des Gottesreiches, sowohl in dem einzelnen Menschen als im menschlichen Geschlechte.

Es werden diese Thesen genügen, den eigenthümlichen Charakter der Scholten'schen Theologie zu zeichnen; doch fügen wir zur vollständigen Uebersicht des Ganzen, bevor wir an die Darstellung des Einzelnen gehen, noch ein kurzes Inhaltsverzeichniß des Werkes selber hinzu. Ausser der Vorrede, die in 4 §§ die Art, die Zeitgemäßheit und die Wichtigkeit der Untersuchung, sowie die ihr zu Grunde liegenden Quellen in's Licht stellt, enthält nämlich die „Lehre der reformirten Kirche" zwei Hauptheile, das formale und das materiale Grundprincip der reformirten Lehre; jeder Theil aber zerfällt in 10 Capitel.

Die des ersten Theiles enthalten: 1) Die heilige Schrift als einzige Quelle und Prüfstein des christlichen Bekenntnisses. 2) Unterscheidung der Begriffe heilige Schrift und Wort Gottes. 3) Die Erkenntniß des Gotteswortes oder des nach der heiligen Schrift in Jesu geoffenbarten Gottesdienstes als des wahren durch das Zeugniß des heiligen Geistes. 4) Das Recht der wissenschaftlichen Kritik als nicht streitig mit der Erkennung von Gottes Wort in der Schrift. 5) Die natürliche Gottes-Erkenntniß. 6) Die natürliche Gottes-Erkenntniß als des Menschen ursprüngliche Bestimmung, und 7) als in ihrer Entwickelung durch die Sünde gehemmt. 8) Der alte Bund als die Religion der äusseren Autorität, und 9) als Keim, Vorbereitung und Ankündigung der Religion des neuen Bundes. 10) Der neue Bund als die Religion der Freiheit und Selbständigkeit.

Der Inhalt des zweiten Theiles über das materielle Princip zerfällt in die Capitel: 1) Das materielle Grundprincip der reformirten Kirchenlehre. 2) Das Princip von Gottes absoluter Souveränität als Grundprincip des Gottesdienstes durch Jesum Christum ausgesprochen. 3) Das Bekenntniß dieses Princips durch Paulus entwickelt im Streit mit Heiden und Juden. 4) Durch Augustin gegen Pelagius vertheidigt. 5) Durch den Protestantismus von der römischen Kirche wiedererobert. 6) Auf protestantischem Boden gehandhabt gegen die Verkennung des Socinianismus. 7) Ebendaselbst freigehalten von der Uebertreibung der Wiedertäufer und Taufgesinnten. 8) Vollständiger durch die reformirte als durch die lutherische Kirche entwickelt. 9) Durch die reformirte Kirche gegen die Bedenken der Remonstranten gewahrt. 10) Das Streben nach einer vollständigen Entwickelung dieses Bekenntnisses sichtbar auch in den abweichenden Richtungen, die im Schooße der reformirten Kirche entstanden.

Erster Theil.

Das formelle Grundprincip der Lehre der reformirten Kirche.

I.

Die heilige Schrift als einzige Erkenntnißquelle und Prüfstein des christlichen Bekenntnisses.

Die reformirte Kirche erkennt in der Schrift die einzige Erkenntnißquelle und den einzigen Prüfstein des christlichen Bekenntnisses. Sie spricht damit ihren protestantischen Charakter aus gegenüber der römisch-katholischen Kirche, die sich für ihr Bekenntniß neben der Schrift auch auf die Apokryphen des alten Testamentes, die Tradition und die Autorität der Kirche beruft.

Beide Kirchen wollen die christliche Religion bekennen, beantworten aber die Frage nach der Quelle verschieden, woraus man sie kennen lernen müsse. Beide wollen das Evangelium in der Kirche bewahren, unterscheiden sich aber in der Frage, an welchem Prüfstein das Evangelium erprobt werden müsse. — Dem Protestanten gilt hier allein die heil. Schrift. Sie ist zunächst die einzige Urkunde, aus der mit historischer Sicherheit die christliche Religion erkannt werden kann; ihre Bücher sind kanonisch, d. h. nach der Conf. Belg. die Regel, um den Glauben darnach zu richten, darauf zu gründen und damit zu befestigen; so daß der Kirche nicht erlaubt ist anders zu lehren als die heilige Schrift, und daß keine anderen menschlichen Schriften, wie heilig sie auch gewesen sein mögen, im Beurtheilen des christlichen Bekenntnisses der Schrift gleichgestellt werden dürfen. — Sie ist zugleich der einzig gültige Prüfstein, um das Christliche vom Nichtchristlichen beständig zu unterscheiden; keine andere Erkenntnißquelle hat die Kraft und das Vermögen, durch ihr Zeugniß irgend ein Stück des Glaubens oder der christlichen Religion zu begründen.

Dagegen beruft sich die katholische Kirche auch auf die Ueberlieferungen, die von den Aposteln aus Christi eigenem Munde empfangen und von ihnen unter dem Einflusse des heiligen Geistes uns überliefert seien; und auf die Autorität der Kirche, d. h. die Aussprüche der Päpste und Concilien, um dadurch allen Zwiespalt über den Inhalt des christlichen Bekenntnisses zu verhindern.

Die protestantische Kirche hält sich dem gegenüber nicht deshalb an die Schrift allein, weil ihr die Verheissung des heiligen Geistes, die die Römischgesinnten auf die ganze Kirche beziehen, blos auf die Kirche des ersten Jahrhunderts beschränkt wäre; wenn ein späterer Dogmatismus an Stelle des lebendigen Geistes Gottes einen todten Buchstaben gesetzt hat, so war doch die Reformation nicht solcher

Meinung. Vielmehr erkennt auch der Protestant ausser dem äussern Schriftwort noch eine fortdauernde Offenbarung des heiligen Geistes als verbum internum an, wenn auch nicht blos in der Priesterkaste und auf den Concilien, sondern in allen Gläubigen; wenn ihm aber trotzdem die Schrift allein Quelle und Prüfstein des christlichen Bekenntnisses ist, so sagt er damit, daß jede spätere Entwickelung der christlichen Wahrheit, um als echt christlich erkannt zu werden, mit den Aussprüchen der Schrift übereinstimmen oder consequent daraus folgen muß. Das apostolische Symbol, die Lehren der heiligen Väter und der Concilien nahm auch die reformirte Kirche an, aber nicht auf deren eigene Autorität, sondern als Resultat der Untersuchung der Schrift.

Gottes Offenbarung ist somit nach reformirter Lehre nicht auf die Schrift und deren Zeit beschränkt, sondern eine fortdauernde Thatsache, dies aber eben auf Grund der Schrift. Möhlers Wort ist somit echt protestantisch, die Kirche sei der Leib des Herrn, und als Ganzes betrachtet, seine sichtbare Gestalt, seine bleibende, sich ewig verjüngende Menschheit, seine ewige Offenbarung.

Die Schrift dagegen bleibt allein die historische Quelle, woraus das Christenthum in seiner ursprünglichen Reinheit erkannt werden kann. Denn das Christenthum ist eben eine historische Erscheinung, zu deren Kenntniß und Beurtheilung, ebenso wie bei jedem andern historischen Stoff die ersten ursprünglichen Quellen, keine späteren Berichte zu Rathe gezogen werden müssen. Es ist die Religion, welche Christus selbst mit Wort und That gestiftet hat; darum kann ihre Eigenthümlichkeit allein aus den Schriften der Männer ersehen werden, die ihn als Apostel umgaben und geschrieben haben, was (1 Joh. 1, 1) ihre Augen gesehen, ihre Ohren gehört, ihre Hände betastet hatten, oder was (Luc. 1, 1—4) ihnen überliefert war von Denen, die von Anfang an Ohrenzeugen und Diener des Wortes gewesen waren. Alles was aus diesen Quellen nicht erhellt, sei es als Thatsache oder als Dogma, kann vor der historischen Untersuchung sich nicht als ursprünglich christlich erweisen. Und obgleich es richtig ist, daß die Kenntniß der christlichen Religion ursprünglich auf mündlicher Ueberlieferung beruht (denn diese bestand früher als das neue Testament, und noch im zweiten Jahrhundert konnten sich Papias und Irenäus mit Recht auf die apostolische Tradition berufen): so enthält doch Das was von diesen Ueberlieferungen ausserhalb der Schriften des neuen Testaments übrig geblieben ist, entweder Nichts was unsere Kenntniß von dem ursprünglichen Christenthum bereichern kann, oder es trägt schon zu sehr den Charakter der späteren Verfälschung, als da es als historisches Zeugniß mit dem neuen Testament in eine Reihe gestellt werden könnte. Mit Recht sagt Calvin, daß die Behauptung des apostolischen Ursprungs

der späteren Traditionen reiner Betrug sei; weil Alles was durch sie für apostolisch ausgegeben werde, den Aposteln selbst durchaus unbekannt gewesen sei.

Mit Unrecht beruft sich die römische Dogmatik für die Autorität der Tradition auf verschiedene Schriftstellen (Matth. 28, 19. 20. Apg. 1, 3. Joh. 21, 25; 20, 30. 31; 16, 12. 13). Zwar versteht sich von selbst, auch ohne besonderen Nachweis, daß Jesus Mehr gethan und gesprochen hat, daß auch die Apostel Mehr gesagt und geschrieben haben, als wir aus dem neuen Testament kennen. Darum ist aber die Schrift keine unvollständige Erkenntnißquelle der christlichen Religion; vielmehr erklärt Johannes, daß allein sein Evangelium genügen würde, um Jesum als den Sohn Gottes zu erkennen (20, 31); und bereits mussten seine kleinasiatischen Freunde eine bestehende kirchliche Tradition verbessern (21, 23). Und die Dinge, worüber Jesus aus weisen Gründen geschwiegen, die aber der heilige Geist den Aposteln verkünden sollte, beziehen sich nur auf die zukünftige Entwickelung des Gottesreiches (*τὰ ἐρχόμενα*, 16, 13), nicht auf den Inhalt der christlichen Wahrheit, welche Jesus selbst vollständig mitgetheilt zu haben erklärt (15, 15). Es bedarf daher keiner Tradition, um das Zeugniß der heiligen Schrift, als wäre sie unvollständig, zu ergänzen.

Nirgends zeigt sich die Unfähigkeit der römischen Dogmatik ihren Standpunkt zu vertheidigen, so sehr als in Möhler's bekannter Verdrehung der Lehre von der Tradition. Sie ist nach ihm der eigenthümlich christliche Sinn, der in der Kirche vorhanden ist und durch die kirchliche Erziehung fortgepflanzt wird; und da dieser Sinn nicht ohne Inhalt gedacht werden kann, so ist die Tradition demzufolge das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort. — Dieses in den Herzen der Gläubigen lebende Wort tritt ihm also an die Stelle der den Glauben regelnden Kirche, die aber vielmehr nach Bellarmin mit Ausschliessung der übrigen Gläubigen der Fürst der Kirche ist, höchstens durch seine Mitbischöfe gestützt. — Gerade das in den Herzen der Gläubigen lebende Wort (d. h. das testimonium spiritus sancti, die selbständige subjective Ueberzeugung der christlichen Individuen, wodurch die äussere Autorität ganz wegfällt) verliert durch die Macht der Tradition (d. h. etwas rein Objectives und Aeusseres, das auf Autorität angenommen wird) seine Bedeutung.

Ausser der Tradition beruft sich die römische Kirche auch auf die Apokryphen des alten Testaments als historische Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarung; die reformirte Kirche verwirft diese Quelle als Zeugniß für irgend ein Stück des Glaubens oder der christlichen Religion. — Zwar kann man sich hierfür nicht mehr mit den älteren Theologen auf das Zeugniß der jüdischen Kirche be-

rufen, welcher nach Paulus die Worte Gottes anvertraut waren, und die die Apokryphen nicht in ihren Kanon aufgenommen hat. Aber es gibt andere, wichtigere Gründe für die Ausschliessung dieser Bücher. a) Sie sind historisch unsicher und enthalten, mit Ausnahme von 1 Makk., keine Geschichte, sondern unhistorische Legenden, während der religiöse Inhalt durch abergläubische Vorstellungen verunreinigt ist. b) Zwischen dem Prophetismus des alten Testaments und Johannes dem Täufer liegt keine neue Entwickelung auf religiösem Gebiete; die Schreiber der Apokryphen sind keine Propheten, sondern Schriftgelehrte. c) Die moralischen und philosophischen Schriften unter den Apokryphen stehen auf blos gesetzlichem Standpunkt; geben keine nähere Entwickelung der religiösen Wahrheit, füllen keineswegs die Lücke zwischen altem und neuem Testament aus. Das Gesetz ist das Höchste; in ihm ist die Vollkommenheit gegeben und die Weisheit Gottes dargestellt. Der Gedanke, daß das Gesetz nicht seiner selbst wegen bestehe, sondern einen höheren Standpunkt theils abbilde, theils vorbereite, ist den Apokryphen fremd. d) Von einem Messias oder einer messianischen Zeit ist keine Rede, und die Ankündigung des Vorläufers des Gottesreiches, unter dem symbolischen Namen des Elias (Mal. 4, 5), wird von Sirach ebenso wie von den Juden in Jesu Zeit buchstäblich und mit Verkennung des Prophetismus aufgefasst (Sir. 48, 10). Auch das Buch der Weisheit, obgleich für die Geschichte der Philosophie bei den Juden wichtig, enthält keine reine Entwickelung der Religion Israels, sondern zeigt schon die Spuren der Vermischung des rein Israelitischen mit der alexandrinischen Gnosis, wie sie in Philo's späteren Schriften vorkommt. e) Weder Jesus noch die Apostel wenden jemals die Apokryphen an, verbinden vielmehr das Zeugniß des letzten Propheten unmittelbar mit dem Beginn des Evangeliums; wollen somit die Apokryphen nicht als ein echtes Moment in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins in Israel betrachtet haben. — Zwar haben nun die lutherischen Symbole nirgends ausdrücklich die Apokryphen ausgeschlossen, erlauben aus ihnen zu predigen; ja die Apologie führt sogar Stellen aus ihnen an; dennoch hält sie in Uebereinstimmung mit Luther die Schriften des alten und neuen Testamentes als einzige Glaubensregel fest.

Auch die eigenen Bekenntnißschriften werden von beiden Kirchen durchaus nicht als Regel und Prüfstein des Bekenntnisses für alle Zeiten festgesetzt, sondern fortwährend dem allein echten Prüfstein der Schrift unterworfen. Speciell die reformirte Kirche frägt zu allen Zeiten, wie die unter dem Kreuz gehaltene Antwerpener Synode von 1566, s'il n'y a rien à changer ou amender, und sagt von jedem Bekenntniß mit dem Schlußartikel der Baseler Confession von 1534, daß man es dem Urtheil der biblischen

Schrift unterwerfe und verspreche, wenn man aus dieser Schrift eines Besseren überzeugt würde, Gott und seinem Worte gehorsam zu sein. Und daß sie diesem Princip auch in dem arminianischen Streite treu blieb, beweist z. B. das zu Dordrecht ausgesprochene Bedenken gegen den den Oberyssel'schen Deputirten gegebenen Auftrag, ihr Urtheil nicht blos nach der heiligen Schrift, sondern auch nach der analogia fidei in dem Katechismus und dem Bekenntniß der reformirten Kirchen auszusprechen; ebenso die Schlußrevision der Symbole, wenn dieselbe auch exegetisch genauer hätte sein können.

Es bleibt somit das feste Bollwerk der reformirten Kirche, daß die heilige Schrift allein die ursprüngliche Erkenntnißquelle der christlichen Religion und demzufolge auch der einzige Prüfstein für jedes christliche Bekenntniß ist. Was mit ihr streitet, ist nicht christlich; und wenn man nach zwei Jahrhunderten zu der Ueberzeugung gekommen sein möchte, daß zufolge der noch nicht ganz überwundenen Macht der kirchlichen Tradition noch einzelne unbiblische oder unchristliche Lehren in den Bekenntnißschriften der Kirche zurückgeblieben seien, so muß die reformirte Kirche, eben nach ihrem Princip und dem Eide treu, den die Väter zu Dordrecht auf die heilige Schrift abgelegt haben, solche fremde Bestandtheile aus ihrem Bekenntniß entfernen.

II.

Unterscheidung der Begriffe „heilige Schrift" und „Wort Gottes".

Uebereinstimmend mit der Lehre der heiligen Schrift erkennt die reformirte Kirche den Unterschied an zwischen den Begriffen „Schrift" und „Gottes Wort in der Schrift befasst".

Da nach protestantisch-reformirtem Princip jeder Ausspruch des kirchlichen Bekenntnisses in der heiligen Schrift seine Rechtfertigung finden und danach beurtheilt werden muß, so versteht es sich von selbst, daß auch das Lehrstück über die Schrift selbst davon nicht ausgenommen sein kann. Auch dieses muß nach den Aussprüchen und Principien der Schrift selbst entwickelt und von Allem gereinigt werden, wodurch es wie so viele andere Lehrstücke im Laufe der Jahrhunderte durch die kirchliche Tradition verunreinigt ist. Daß die Reformatoren Dies nicht genug im Auge behalten und ihnen folgend auch die Verfasser der Bekenntnisse und die späteren Kirchenlehrer jedes andere Lehrstück eher als das über die Schrift selbst an ihr geprüft und nach ihr entwickelt haben, ist die Ursache geworden, daß zwei traditionelle Irrthümer der früheren Kirche in Betreff der Schrift in dem protestantischen Lehrsystem geblieben sind, die Verwirrung der Begriffe „Schrift" und „Wort Gottes" einerseits, die Theorie einer mechanischen Inspiration und die daraus entstandene Grammatolatrie andererseits. Beides ist mit der Schrift streitig und kann daher,

obgleich in dem Bekenntniß ausgesprochen, in der Lehre der reformirten Kirche nicht ohne Verleugnung ihres eigenen Grundprincips zugelassen werden.

Wie die übrigen Symbole, so gebraucht auch die Conf. Belg. die Worte „Schrift" und „Wort Gottes" als gleichlautende Ausdrücke durch einander (z. B. Art. 7). Noch mehr ist die Verwechselung beider Begriffe bei den alten, sowohl lutherischen als reformirten Dogmatikern vorherrschend; im Zusammenhang mit ihrer ganzen Anschauung von der Schrift als einem unmittelbaren Werk Gottes selbst, dessen Verfasser Nichts als Dei auctoris calami et archigrammateos Spiritus Sancti, Verbum dictantis, notarii et amanuenses waren. Demzufolge wurden nicht blos dogmatische Aussprüche, sondern auch historische Berichte, ja selbst Styl und Sprache der unmittelbaren Eingebung des heiligen Geistes zugeschrieben; der eigenthümliche Styl der verschiedenen Verfasser wurde daraus erklärt, daß Gott stylo ac sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit; man leugnete sogar die Möglichkeit von Barbarismen und Soloecismen. Die reformirte Form. cons. Helv. ging dabei noch über die Lutheraner hinaus durch die Behauptung der Inspiration der hebräischen Vocalzeichen und durch das Verbot, im Text der heiligen Schrift, sei es nach den LXX oder einer andern Uebersetzung, sei es nach eigener Ueberzeugung, irgend eine Veränderung vorzunehmen.

Nach dieser mechanischen Vorstellung der biblischen Theopneustie wurde die ganze Schrift Wort Gottes genannt, weil sie durch seinen Geist eingegeben wäre. Als Beweise führte man Petrus' Wort an (2 Petr. 1, 21), sie sei nicht durch den Willen eines Menschen hervorgebracht, und Paulus' Zeugniß (1 Kor. 9, 16), es sei ihm die Nothwendigkeit auferlegt, das Evangelium zu predigen. Bei solcher Gegenüberstellung göttlicher und menschlicher Thätigkeit müsste aber auch Paulus (nach 1 Kor. 15, 10; Gal. 2, 20) so betrachtet werden, als ob er gar nicht selbst thätig sei und seine Individualität abgelegt habe; und Jesus hätte (nach Joh. 7, 16; 6, 38; 5, 19) blos als Werkzeug übernommen, was ihm von Gott äusserlich mitgetheilt worden wäre, und nicht mit selbständiger Geisteskraft den Willen des Vaters vollbracht. — Die Schrift selbst aber erkennt ausdrücklich mit der Einwirkung des heiligen Geistes in den Aposteln zugleich auch die Thätigkeit ihres eigenen Geistes an.

Ferner berufen sich die alten Dogmatiker für ihre Identificirung der beiden Begriffe auf den Befehl Gottes, die Schrift zu schreiben (2 Mos. 17, 14; 34, 27. Offenb. 1, 19; 14, 13). Aber bei der innerlichen Berufung der Propheten, niederzuschreiben, was ihnen in der Gemeinschaft des heiligen Geistes offenbart war, ist nicht an äusserliche Befehle zu denken; und selbst in diesem Falle würde aus solchen Aus-

sprüchen nicht folgen, daß die ganze Schrift auf besondern göttlichen Auftrag hin verfasst sei.

Wäre aber auch die ganze Schrift unmittelbar von Gott, so würde daraus noch nicht folgen, daß sie nun auch Gottes Wort genannt werden könnte; selbst bei einer nicht dynamischen, sondern mechanischen Theopneustie würde Dies eine Begriffsverwechselung sein.

Gottes Wort bezeichnet in der Schrift Gottes Offenbarung. Von dieser gibt die Schrift Bericht; aber dieser historische Bericht ist nicht die Offenbarung selber und kann daher auch nicht Gottes Wort heissen. — Kein Exeget wird jetzt mehr behaupten, daß Ps. 119, 9. 16. 17; 18, 33 und bei den Propheten das Wort Gottes die Bibel bezeichne; daß 5 Mos. 4, 2; 12, 32; Offenb. 22, 18. 19 verboten werde, zur Bibel Etwas hinzu oder von ihr Etwas hinwegzuthun; daß Ps. 8. 9; 119, 105 von der Deutlichkeit und dem ausreichenden Werthe der Schrift gesprochen werde; oder daß Jesus im Gleichniß vom Säemann mit dem Ausdruck Wort Gottes die Schrift bezeichne. — Im A. T. bezeichnet vielmehr „Wort Gottes“ entweder das Sittengesetz oder Gottes Verheissung oder den Inhalt dessen was unter dem Einflusse des göttlichen Geistes dem Geiste der Propheten offenbart wird; im N. T. ist „Wort Gottes“ die göttliche Wahrheit, wie sie, in Christo offenbar geworden, durch die Apostel gepredigt wird. Gottes Wort ist also nur was Gott sagt oder über sich selbst und seinen Willen den Menschen kund thut; und der Prophet, der das ihm Offenbarte ausspricht oder niederschreibt, spricht oder schreibt Gottes Wort. Wenn er dabei andere zeitliche und örtliche Umstände erzählt, so gehört Dies selbstverständlich nicht zum Wort Gottes (vgl. Ez. 1, 1—3; Jer. 1, 2. 3; Luc. 3, 2). — Im Allgemeinen wird nirgends die Mittheilung irgend eines Ereignisses Wort Gottes genannt. Selbst wo die historische Christuspredigt Predigt des Wortes heißt (z. B. Apg. 4, 31; 6, 2; 8, 4. 14; 10, 44), wird nicht sowohl die Erzählung der Thatsachen als solche so genannt, sondern in Verbindung mit der Ueberzeugung, daß der gekreuzigte Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei. Somit heisst nicht sowohl die Thatsache, als die Wahrheit, die in ihr offenbart und im Herzen des Menschen zum Bewusstsein gebracht wird, Evangelium oder Wort Gottes. Denn die Kunde von Jesu Handlungen hatten die Apostel und übrigen Christen nicht durch göttliche Offenbarung, sondern weil sie dieselben gesehen und gehört hatten; aber die Ueberzeugung, daß Jesus der Christ sei, welche das Synedrium trotz aller geschichtlichen Kunde nicht hatte, war für sie Offenbarung, folglich ein Wort Gottes. So wusste Paulus vor seiner Bekehrung, daß Jesus gelebt und gelitten hatte; Dies war ihm keine Offenbarung, aber wohl, daß er der Sohn Gottes war. Und was er selbst so erfahren hatte, verkündigte er,

nicht als eines Menschen, sondern als Gottes Wort (1 Theff. 2. 13. Gal. 1, 16. 2 Kor. 3, 18; 4, 6).

Die Verwechselung der beiden Begriffe ist also nicht schriftgemäß, machte die allegorische Erklärung vieler Erzählungen und des Hohenliedes, in dessen buchstäblicher Auffassung man vergebens ein Wort Gottes suchte, nothwendig, und ist daher, obgleich in die reformirte Kirchenlehre aufgenommen, im Princip unreformirt.

Ausserdem haben aber auch die Reformatoren und die Verfasser der Symbole oft in der Praxis unterschieden, was sie, noch unter der Macht der Tradition lebend, theoretisch verwirrt. So macht Luther bei seiner Bestreitung der Schwarmgeister nicht nur den Unterschied von Schrift und Wort Gottes, sondern empfiehlt auch den Christen, wohl zuzuschauen, ob das von Gott Geoffenbarte eine rein örtliche und zeitliche, oder eine allgemeine Beziehung habe; auch ist ihm die Geschichte nicht Gottes Wort, sondern das Mittel dasselbe zu erklären und zu befestigen. Ebenso sagt Melanchthon, daß, um die in der Schrift enthaltenen Widersprüche zu lösen, man den Kern von der Schaale unterscheiden, d. h. also bei streitiger Auslegung einer Schriftstelle das Wort Gottes in der Schrift als Richter anrufen müsse. — Calvin und die Verfasser der reformirten Symbole unterscheiden ebenso Bibel und Evangelium; selbst Johannes a Marck kann seinen Inspirationsbegriff nicht auf alle in der Schrift redenden Personen anwenden. — Besonders wird in der Conf. Belg. öfters (Art. 29. 25 ꝛc.) das Evangelium als der Hauptinhalt der Schrift in den Vordergrund gestellt.

Zur richtigen Beurtheilung der Aussprüche der Symbole ist auf den doppelten Gebrauch des Ausdrucks „Wort Gottes" in ihnen zu achten. Es ist gleichbedeutend mit Schrift, insofern Gott deren auctor primarius ist; aber wenn es unter den Gnadenmitteln genannt wird, so bezeichnet es speciell den religiösen Inhalt der Schrift, durch dessen Predigt der Glaube geweckt und der mithin als Object des Glaubens angesehen wird. Es kommt sogar gleich hinter einander das Wort des Evangeliums als der religiöse Gehalt der Schrift (also nicht mit dem Ausdruck „Schrift" zu verwechseln) und als die Erkenntnißquelle der christlichen Religion (also in der Bedeutung „Schrift") vor. —

Somit ist auch nach dem Princip der Symbole nicht die Schrift selbst das Wort Gottes, sondern dies ist in der Schrift enthalten. Es beruht daher die Behauptung der neueren Orthodoxie, daß diese Unterscheidung vom Rationalismus erfunden sei, um nach seinem Belieben Alles was ihm in der Schrift nicht gefalle umstoßen zu können, sowohl auf mangelhafter Schriftkenntniß als auf Verkennung des Geistes und der Principien der Reformation und der reformirten Kirche.

III.

Die Anerkennung des Wortes Gottes oder der nach der Schrift in Jesus geoffenbarten Religion als der wahren durch das Zeugniß des heiligen Geistes.

Die Kenntniß der christlichen Religion als historischer Thatsache gründet die reformirte Kirche auf die Schrift. Dagegen die Kenntniß der Wahrheit der Religion selber und die Anerkennung des in der Schrift enthaltenen Wortes Gottes als Ausdruck des eigenen Bekenntnisses gründet sie weder auf das Zeugniß der Kirche noch auf den historisch-kritischen Beweis für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher; sondern auf das Zeugniß des heiligen Geistes, d. h. die Uebereinstimmung Dessen was Gott der Schrift zufolge in Jesu Christo offenbart hat, mit Dem was er, durch seinen Geist, der Vernunft und dem Gewissen des Menschen offenbart, dessen Auge, in der Gemeinschaft mit Christo, für die Wahrheit geöffnet ist. Die heilige Schrift, als historische Erkenntnißquelle des Christenthums, ist folglich die Regel, wonach der Christ, unter historischem Gesichtspunkt, Etwas als christlich oder nicht christlich beurtheilt; aber, unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet, nicht die Regel, sondern der Ausdruck des christlichen Glaubens. Durch dies Princip erhebt sich die reformirte Kirche über den Autoritätsglauben, sowohl der römischen als der späteren protestantischen Dogmatik und des Socinianismus, um sich, mit Ausschliessung jeder menschlichen Autorität, allein der Autorität der Wahrheit, d. h. Gottes, zu unterwerfen.

Die Frage, die jetzt zu beantworten ist, ist, auf welchen Grund die reformirte Kirche das Wort Gottes in der Schrift als solches annimmt, d. h. die in Israel vorbereitete und angekündigte, in Christo verwirklichte Religion als die wahre und seligmachende anerkennt. Es liegen hierin zwei Behauptungen, von denen die erste, daß in Jesu eine Religion in's Leben getreten, auf rein historischen Gründen ruhte, die zweite, daß diese Religion die wahre sei, ausschließlich dem religiösen Gebiete anheimfällt. — Die alte Kirchenlehre macht diese Unterscheidung nicht; denn ihr beruhen sowohl die historische als die religiöse Wahrheit auf der göttlichen Autorität der Schrift, verbürgt durch die Autorität der unfehlbaren Kirche; eine historisch-kritische Untersuchung bedarf dieser Standpunkt nicht. Ebensowenig bedürfen ihrer Reformatoren und spätere Dogmatiker, denn auch ihnen ist die ganze Schrift von Gott eingegeben, und deshalb kanonisch und die unfehlbare Regel des Glaubens. Die historischen Thatsachen, daß Moses ein Gesetz gegeben, David Psalmen gesungen, Jesaja geweissagt, Jesus in Palästina gelebt hat, stehen für sie nicht als Resultat historischer Untersuchung fest, sondern sind ebenso wie die Wahrheit der von Letzterem in's

Leben gerufenen Religion, durch die Unfehlbarkeit der Schrift verbürgt. — Der Unterschied zwischen beiden Kirchen besteht nur darin, daß die Anerkennung der Schrift als unfehlbarer Regel von der römischen Kirche auf das Zeugniß des heiligen Geistes vermittelst der unfehlbaren Kirche, von den Reformirten auf das Zeugniß des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen gestützt wird. — Unsere Behauptung ist, daß die Anerkennung der rein historischen Bestandtheile des Bekenntnisses eine historische Untersuchung verlangt, und daß das Zeugniß des Geistes in den Herzen der Gläubigen sich nur auf den religiösen Gehalt bezieht. — Unsere Untersuchung beginnt mit einer Kritik des Autoritätsglaubens in seinen verschiedenen Formen.

Die römische Kirche beruft sich für die Unfehlbarkeit der Bibel auf Zeugniß und Autorität der Kirche; und als Beweis für die Autorität des kirchlichen Zeugnisses auf den heiligen Geist, der nach der Verheissung der Schrift die Kirche Christi zur Wahrheit leiten sollte. — Es ist Dies weiter Nichts als ein Cirkelbeweis. Hermes erkannte Dies und wollte deshalb die Autorität der Kirche beweisen und mit philosophischen Gründen wissenschaftlich feststellen. Gregor XVI. aber wollte die göttliche Autorität der Kirche nicht von einer menschlichen und folglich fehlbaren Beweisführung abhängig gemacht wissen und verurtheilte Hermes, weil er die Anerkennung des Christenthums als göttlicher Offenbarung und des Katholicismus als des wahren Christenthums von dem Resultat der menschlichen Vernunft abhängig gemacht. — Diese Verurtheilung ist auf dem Standpunkte der römischen Kirche, speciell des römischen Katechismus (Fr. 3) consequent; denn die Behauptung der unfehlbaren Autorität der Kirche (ecclesiam esse summam controversiarum judicem) muß auf diesem Standpunkte geglaubt, aber kann nicht bewiesen werden. Was durch den Glauben feststeht, kann nach dem anselmischen credo ut intelligam zum Wissen erhoben werden; aber verboten ist es beweisen zu wollen und zu erforschen, daß und warum man glauben muß. Denn Dies hiesse nicht per fidem ad intellectum, sondern per intellectum ad fidem kommen und die Sicherheit der göttlichen Autorität dem Ausspruch der menschlichen Vernunft unterwerfen.

Es bleibt aber auf diesem römischen Standpunkt die Schwierigkeit, daß, um die göttliche Autorität der Kirche zu glauben, es nöthig ist, daß das glaubende Subject durch irgend ein Kennzeichen sich von dem Vorhandensein einer solchen Autorität überzeuge; sonst entsteht die Frage, warum man sich der Autorität dieser Kirche und nicht z. B. Mohamed's unterwerfe. Gibt nun die römische Kirche Antwort und Gründe für dies Warum, so begibt sie sich selbst auf den von ihr verurtheilten hermes'schen Standpunkt. Verweigert sie, was consequent ist, diese Antwort, so erklärt sie damit, daß kein

vernünftiger Grund für jene Autorität besteht. In beiden Fällen wird die Autorität vernichtet.

Ebenso schwach ist die römische Dogmatik, wenn sie die Autorität der Kirche aus der Verheissung des heiligen Geistes abzuleiten sucht. Versteht man mit Möhler unter der Kirche die Gläubigen, so hat freilich die Kirche und jeder Gläubige als Glied der Kirche das Zeugniß des Geistes in sich. Dann kann aber keine Rede davon sein, daß die Gläubigen die Göttlichkeit der Schrift auf die Autorität der Kirche hin anerkennen; denn wenn die Gläubigen selbst die Kirche ausmachen, so heisst Dies: die Kirche nimmt die Bibel an auf Autorität der Kirche, d. h. ihrer selbst. — Versteht man aber mit Bellarmin unter der Kirche den Papst mit der Versammlung der Bischöfe, so ist die Frage, mit welchem Rechte die Verheissung des Paralleten auf die Kirche in diesem Sinn angewandt wird. Man behauptet, die Verheissung sei den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen und Päpsten gegeben; aber selbst wenn Jesus sie nur den Aposteln und nicht zugleich allen Christen gegeben, so ist damit Nichts für die späteren Lehrer der Kirche bewiesen. Wird aber von römischer Seite eingewandt, daß die Verheissung von Jesus nicht auf die Personen der Apostel beschränkt sei, so zerfällt damit wohl die einseitige Auffassung mancher Protestanten, die bei jener Verheissung allein an die Apostel gedacht haben wollen; aber mit Unrecht wird dann die Verheissung ausser den Aposteln blos auf Papst und Bischöfe ausgedehnt. Wie Athanasius und Augustin wendet Calvin sie mit Recht auf alle Gläubigen an; und diese Exegese ist nach dem Zusammenhang von Joh. 14, 16. 17 mit 17, 20; 14, 23 allein möglich. Dabei wirft Jesus 14, 17 der Welt vor, daß sie diesen Geist nicht erhalten könne, was keine Bedeutung hätte, wenn dieser Geist blos für die Apostel und nicht auch für Andere bestimmt wäre. Auch Johannes betrachtet (7, 39; 14, 7) die Verheissung des Paralleten als eine Verheissung für alle Gläubigen, und nennt nicht blos als Kennzeichen der Apostel, sondern aller wahren Christen die Salbung und das selbständige Wissen aller zu der christlichen Wahrheit in Beziehung stehenden Dinge (1 Joh. 2, 20. 27). Hieraus folgt, „daß Jesus mit seiner Verheissung nicht bezweckt hat seiner Gemeinde die Gabe der Unfehlbarkeit zu schenken, und 2) daß die römische Beschränkung der Verheissung auf Päpste und Bischöfe ohne allen Grund ist, folglich auch deren Zeugniß und Autorität für die Anerkennung des Schriftwortes unter den Christen.

Die Protestanten verwerfen die Autorität der Kirche und gründen die Anerkennung der Unfehlbarkeit der Schrift allein auf das unmittelbare Zeugniß des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen. Die späteren Dogmatiker zwar beweisen die theopneustia, auctoritas divina, perspicuitas und sufficientia

der Schrift durch Bibelstellen (5 Mos. 30, 11—14. Ps. 19, 8. 9; 119, 105. Spr. Sal. 6, 22. Joh. 10, 35. Röm. 16, 26. 2 Kor. 4, 2—4. 2 Tim. 3, 15—17; 2 Petri 1, 21; Offenb. 22, 18. 19), gründen also die Autorität der Schrift auf Schriftstellen und die Beweiskraft dieser Schriftstellen auf die Autorität der Schrift; was derselbe Cirkelbeweis wie bei der römischen Lehre ist; während zugleich die angeführten Schriftstellen entweder gar nicht von der Schrift, oder, wenn Dies wie 2 Tim. 3, 15. 16. der Fall ist, nur vom A. T. und dann auch nur von dessen Nützlichkeit, Wahrheit und Göttlichkeit, nicht von seiner Autorität handeln.

Wenn aber die Autorität der Schrift nicht ohne Cirkelbeweis durch ihr eigenes Zeugniß gestützt werden kann, so fragt sich, ob ihre göttliche Autorität wohl ohne sich selbst aufzuheben Beweise erträgt; soll sie der letzte Grund des Glaubens sein, so muß entweder für ihre Autorität kein Beweis erforderlich sein, oder sie ist nicht mehr der letzte Grund des Glaubens, sondern Dies ist eben der Beweis, daß Gott in ihr gesprochen. — Aus der Consequenz der altprotestantischen Lehre, wonach die Schrift der letzte Grund des Glaubens ist, ergibt sich also dieselbe Alternative wie oben: entweder ihre Autorität zu beweisen, damit aber auch zu vernichten, oder nicht zu beweisen und damit ebenso wie Rom einen blinden Glauben zu fordern.

Man musste also, um nach Aufhebung der kirchlichen Autorität die Behauptung der Autorität der Schrift zu stützen, jede Möglichkeit ausschliessen, daß die Schrift in irgend einer Beziehung nicht von Gott wäre. Gerade aus diesem Bedürfniß entstand die mechanische Inspirationstheorie mit all ihren Consequenzen; denn mit den Sachen mussten auch die Worte, mit den Worten die Buchstaben und Vocalzeichen inspirirt sein. Es zeigt sich Dies besonders in dem Dogma der helvetischen Consensusformel und in dem Streit der Buxtorfe gegen Cappelle. Mit Recht zeigt aber Letzterer die Unsicherheit der ganzen Theorie dadurch, daß auch bei wörtlicher Inspiration der ganzen Schrift noch immer durch die Abschreiber Fehler entstehen mussten. Und für eine Uebersetzung gab es gar keine Sicherheit; wenn man nicht eine Vulgata als inspirirt aufstellen wollte, musste man sich auf fehlbare Uebersetzer verlassen.

Die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes wurde denn auch eingesehen; man suchte einen neuen Beweis für die Autorität der Schrift vermöge der historisch-kritischen Wissenschaft. — Zuerst vertrat Socinus den Grundsatz, daß die Wahrheit der christlichen Lehre für alle Die feststände, welche nicht an der Wahrheit der evangelischen Geschichte zweifelten. Ihm folgten die Remonstranten, wie Limborch und Episkopius, und man sah in der Echtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher, in dem verba

scribere potuerunt et voluerunt zugleich den Beweis für die Göttlichkeit der Lehre. Dies wird besonders die Methode des Rationalismus und Supranaturalismus. — Die Autorität Jesu, die zugleich die der Apostel und des A. T. beweist, wird hier auf seine Gottessohnschaft, durch seine Wunder bewiesen, gegründet. Es sind daher diese Thatsachen als glaubwürdig zu erweisen und deshalb die Glaubwürdigkeit der Verfasser. Wenn man aber von der Glaubwürdigkeit z. B. des Matthäus als Augenzeugen auf die des nach ihm genannten Evangeliums schliessen soll, so kommt Alles auf den kritischen Beweis der Echtheit dieser Schrift an. Diese wird nun z. B. durch das Zeugniß des Papias und Irenäus bezeugt, deren Zeugniß uns Eusebius mittheilt. — Natürlich erhebt sich aber nun die weitere Frage, wie weit man sich auf Eusebius verlassen könne; seine Zuverlässigkeit aber lässt sich wieder nur durch Berufung auf Andere beweisen, und auch deren Zeugniß muß schließlich derselben Kritik unterworfen werden. — Ein anderer Weg ist für Die nicht möglich, die die Autorität Jesu und der Apostel auf die biblischen Wundererzählungen bauen und von diesen Thatsachen die Wahrheit des Christenthums abhängen lassen. Aber muß wirklich ein solches Zeugenverhör durch achtzehn Jahrhunderte hindurch vorhergehen, bevor der Christ mit gutem Grunde sein Herz zu seinem himmlischen Vater erheben, den Nächsten wie sich selbst lieben und seine Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit setzen kann? Darf man den Glauben an Gott, an seine Vorsehung und Liebe, darf man die Gewißheit unserer Versöhnung mit ihm und die Hoffnung des ewigen Lebens in letzter Instanz von einem kaum bekannten Papias abhängen lassen? Wird überhaupt ein religiöser Glaube, der solch eine lange und schwierige Untersuchung voraussetzt, für Ungelehrte möglich sein? Wenn man aber alle jene kritischen Resultate auf Autorität der Theologen hin annimmt, so ist Dies wiederum nur ein blinder Glaube an die Autorität Anderer, so daß man keinen Grund hat die römische Kirche zu verlassen, wo der Laie sich auch auf das Zeugniß der Kirche verlässt (vgl. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, S. 177). — Nun kommt aber noch hinzu, daß unter den Theologen selbst der Eine das Matthäus-Evangelium für unecht, der Andere unser griechisches Evangelium für eine freie Umarbeitung des verlorenen hebräischen Matthäus, von welchem Papias erzählt, erklärt. Auf wen also sich verlassen? Wenn der Glaube des Christen an die theuersten religiösen Wahrheiten von solch kritischen Untersuchungen abhängt, so hat Rousseau Recht mit seinem que d'hommes entre Dieu et moi! und Lessing mit seinem Vergleich, daß man die Ewigkeit an einem Spinngewebe aufhänge.

Nicht minder wurde der socinische Grundsatz, daß die göttliche

Autorität der Bibellehre und dadurch auch der christlichen Religion durch den Beweis der Echtheit der biblischen Bücher bewiesen werde, in der reformirten Kirche bestritten; so von Arnoldi, der erklärte, die historische Gewißheit, daß irgend ein biblisches Buch diesen oder jenen Propheten, Evangelisten oder Apostel zum Verfasser habe, gehöre nicht zum Wesen des seligmachenden Glaubens. Ebenso nannte Lessing den historischen Beweis für religiöse Ueberzeugungen eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. — Ausserdem leidet dieser Autoritätsstandpunkt an derselben Beschwerde, weshalb der Papst Hermes verurtheilte, indem der Bestand einer unfehlbaren göttlichen Autorität auf das Resultat menschlicher, also fehlbarer Untersuchung gegründet wurde. Denn der letzte Grund des Glaubens war nicht, wie man meinte, daß Gott gesprochen, sondern der historische Beweis, daß Gott vor vielen Jahrhunderten gesprochen. In letzter Instanz hing Alles von dem Zeugniß der Kirchenväter ab; die fides divina war von der fides humana, die Religion von der historischen Kritik abhängig gemacht. — Ebenso hat der Wunderbeweis für Christi Autorität noch andere Bedenken. Das Wunder ist auf supranaturalistischem Standpunkte eine übernatürliche Thatsache, ein Bruch des Naturgesetzes und so ein Beweis der unmittelbaren Einwirkung Gottes (vgl. die Definitionen von Peter Martyr, Alsted, Wendelin, Joh. a Marck). Aber wie beweisen, daß die als Wunder bezeichnete Thatsache wirklich übernatürlich sei und nicht eine Thatsache, deren natürlichen Zusammenhang blos unsere Kurzsichtigkeit nicht erkennt? Der Wunderbeweis hat eben nur dann Bedeutung, wenn das Wunder ein Bruch des Naturgesetzes ist. Dann aber wird Gottes Allmacht durch die Fähigkeit bewiesen, wenn er will, in Streit mit sich selber zu handeln. Diese Ansicht gehört einer Naturbetrachtung an, die sich die Natur mit ihren Gesetzen als eine Gott gegenüberstehende Macht denkt, passt aber nicht in die christliche Weltanschauung, die mit Zwingli und Calvin in der Wirksamkeit der Natur die fortdauernde Wirksamkeit Gottes sieht.

Endlich ist diese apologetische Methode durch und durch unbiblisch. Es wird nach ihr der religiöse Glaube durch Einwirkung auf die Sinne und die Einbildung geweckt, statt daß man mit Jesu der Wahrheit selber Einfluß auf Herz und Verstand zuschreibt (vgl. Luther's und Zwingli's Aussprüche hierüber). — Man verlangt mit Thomas eine sinnliche Wahrnehmung, statt nach einem Glauben zu streben, der nicht mit sinnlichen Augen sieht, sondern sich auf geistige Anschauung gründet (Joh. 20, 29). Man verlangt mit den Juden Zeichen vom Himmel, und wird von Jesus durch das Vorbild der Niniviten und der Königin von Saba beschämt, die sich belehrten und die Weisheit erkannten, ohne sinnliche Zeichen zu sehen (Matth. 12, 39. 41). Man verlangt mit dem reichen Mann die

Auferstehung eines Todten und erhält zur Antwort: ihr habt das Wort der Wahrheit (Luc. 16, 29). Man verlangt ein sinnliches Wunderbrod und hört Jesum sagen: ich bin das Brod des Lebens (Joh. 6, 30—32). Man ruft mit Nathanael und Nicodemus, Jesus sei ein Mann von Gott gesandt, weil nur ein Solcher Wunder thun könne, und wird von Jesu auf die Nothwendigkeit einer geistlichen Geburt (Joh. 3, 1) und auf größere Dinge als sinnliche Wunder verwiesen (Joh. 1, 50). Mit Unwillen bezeugt Christus von Solchen: dies Geschlecht glaubt nicht, wenn es nicht Zeichen und Wunder sieht (Joh. 4, 48).

Wohl waren die Wunder Christi eine Offenbarung seiner Herrlichkeit (Joh. 2, 11; 9, 3; 11, 4. 40. Matth. 11, 4. 5), aber nicht für sich selbst betrachtet, sondern in Verbindung mit seinem ganzen Leben; nicht weil sie den Naturzusammenhang auf unbegreifliche Weise unterbrechen, sondern weil im Wunder wie in jeder andern Thatsache die sittliche Größe Jesu sich offenbart. Jesu Wunder waren Werke des heiligen Geistes, in denen der Geist der Liebe und der Heiligkeit sich offenbarte. Nicht Das war bei den Pharisäern die Lästerung des heiligen Geistes, daß sie ein Wunder der Einwirkung des Bösen zuschrieben (Matth. 12, 24); Jesus selbst gestand auch ihren Jüngern Dämonen-Austreibung zu (V. 27) und falschen Propheten Verrichtung von Wundern (24, 24; vgl. 7, 22. 23); aber daß sie s o l c h e Wunder, von einem s o l c h e n Geiste gekennzeichnet, dem Beelzebub zuschrieben, war Lästerung des Guten, der Wahrheit, des heiligen Geistes; eine von völliger Verdumpfung des sittlichen Gefühls zeugende und darum als unverzeihlich bezeichnete Sünde. In Jesu ist Alles göttlich, seine Wunder nicht mehr als alles Uebrige. Er unterscheidet daher auch nirgends seine Wunder als eine besondere Classe von Werken von seinen übrigen Thaten. Er nennt sie nicht τέρατα, sondern σημεῖα und stellt alle seine Handlungen unter dieselbe Kategorie der ἔργα. Und so wenig schreibt er den Wundern eine höhere Beweiskraft für seine Messianität zu als seinen übrigen Werken, daß er wohl den Täufer auf die Wunder verweist, aber als auf das Letzte und Höchste auf die Predigt des Evangeliums (Matth. 11, 4. 5).

— Wenn das sinnliche Wunder die göttliche Autorität Jesu und damit die Wahrheit seiner Lehre bewiese, so hätten die Pharisäer und das Synedrium ihn zuerst für Gottes Sohn erkennen müssen. Aber es besteht eben keine nothwendige Verbindung zwischen dem historischen Wissen von Thatsachen, die auf sinnliche Weise wahrgenommen werden, und einem lebendigen religiösen Glauben, der sich zur Anschauung der übernatürlichen Welt, der οὐ βλεπόμενα erhebt; der Schluß aus Jesu Wundern auf die Wahrheit seiner Lehre ist eine μετά-

βασις εἰς ἄλλο γένος. Wer die Religion nicht um ihres inneren Werthes willen annimmt, würde es nach Jesu eigenem Wort (Luc. 16, 31) auch dann nicht thun, wenn Jemand aus den Todten auferstände. Wohl war die Anschauung seiner Wunder in einer Zeit wie der seinigen geeignet, die Aufmerksamkeit einer sinnlich denkenden Menge auf seine Person und seine Lehre zu ziehen; wohl wurde die Erscheinung des Auferstandenen für Thomas und die Emmausjünger ein Schutz gegen Zweifel und Unglauben; aber ebenso wahr ist Luther's Bemerkung, daß Diejenigen die an Christum blos wegen seiner Wunder glaubten, abfielen, als er gekreuzigt wurde.

Wie verbreitet daher die socinianische Methode auch ist, so leibet sie doch an dem Grundfehler, daß nach ihr die christliche Religion, die in Christo geoffenbarte Wahrheit, das Kennzeichen ihrer Göttlichkeit nicht in sich selbst hat, sondern ihren Beweis Zeichen entlehnte, die von dem leiblichen Auge gesehen, von dem leiblichen Ohre gehört werden. Statt Jesus mit der Schrift deshalb für den Christus zu erkennen, weil er Worte des ewigen Lebens gibt, will man erst dann glauben, daß er solche Worte gibt, nachdem er sich durch seine Wunder als der Christus ausgewiesen. Es wäre somit die Bergrede nicht verbindlich, das Beispiel Jesu ohne Kraft, sein Sterben nicht die Offenbarung seiner himmlischen Größe, wenn er nicht für das leibliche Ohr und Auge Wunder gethan hätte. — Es hängt diese Methode mit dem gesammten socinianischen und rationalistisch-supranaturalistischen Standpunkte zusammen, daß Göttliches und Menschliches direct einander gegenüberstehen, daß die Offenbarung keine Wirksamkeit des göttlichen Geistes im menschlichen, sondern eine äusserliche Mittheilung ist. Weil somit das Menschliche nicht göttlich, das Göttliche nicht menschlich sein kann, müssen Jesu Lehre und Beispiel, als nicht in sich selbst göttlich, ihren göttlichen Charakter seinen Wundern und Weissagungen entleihen. — Es gibt keine natürliche Gotteserkenntniß. Gott hat sich einmal vor langer Zeit offenbart; jetzt offenbart er sich nicht mehr; wer Etwas von ihm will, muß Die befragen, die damals ihn gehört zu haben erklären; diese Erklärung muß durch Wunder bekräftigt sein, und deren Thatsächlichkeit muß erst durch die gelehrte Kritik erwiesen werden. So lange muß man warten, um als unzweifelhaft wahr zu erkennen, daß die Liebe zu Gott und dem Nächsten das Hauptgebot des Gesetzes ist.

Mit Unrecht beruft man sich auf 1 Kor. 15, 14, wo Paulus, weil er, falls Christus nicht auferstanden sei, den christlichen Glauben eitel nennt, damit auch die religiöse Ueberzeugung des Menschen von einem äusserlich sichtbaren Ereigniß abhängig machen soll. Denn wenn er damit hätte sagen wollen, daß der christliche Glaube seinen letzten und einzigen Grund in der empirischen Kenntniß dieser besondern Thatsache habe; so daß, wenn Chri-

stus sofort in seine Herrlichkeit zurückgekehrt und nicht noch einmal sichtbar erschienen wäre, unsere ganze religiöse Ueberzeugung und speciell der Glaube an's ewige Leben grundlos wäre: — so hätte er anders gelehrt als sein Meister, der eine so lebendige religiöse Ueberzeugung verlangte, daß es zu ihrer Bekräftigung nicht nöthig sei, daß Jemand von den Todten auferstände (Luc. 16, 31); und der Thomas getadelt hatte, weil er den Glauben an Leben und Unsterblichkeit von einer sinnlichen Erscheinung des Gestorbenen abhängig gemacht (Joh. 20, 29). — Auch würde das so gedeutete Wort des Paulus mit der Geschichte streiten, weil vor der Auferstehung die Jünger bekannt hatten, daß Jesus Worte des ewigen Lebens habe (Joh. 6, 69), Martha an ihn als Auferstehung und Leben in sich tragend glaubte (Joh. 11, 26. 27) und Maria das Eine was Noth thut, besaß (Luc. 10, 42). — Und in Jesu, dem Vollender, d. h. dem höchsten Beispiel des Glaubens, beruhte doch die Erwartung der Unsterblichkeit nicht auf der Wiedererscheinung eines Todten; sondern er glaubte an das ewige Leben, weil er das Leben in sich selber hatte. Lebensaufopferung galt ihm als Lebenserhaltung und Entwickelung (Joh. 12, 25); und in dieser festen Ueberzeugung erklärte er, daß dieselbe sittliche Macht, die ihn freiwillig das sinnliche Leben aufgeben ließ, zugleich die Macht sei, die ihn das Leben im höheren Sinne wiedernehmen, d. h. fortsetzen lassen würde (Joh. 10, 18). — Diese Lebensmacht schenkt er auch den Seinen; auch sie erwarten die Unsterblichkeit, weil sie bereits hier in der Gemeinschaft mit ihm das Leben besitzen, welches die Kennzeichen seiner Unvergänglichkeit in sich selbst trägt. — Hätte also Paulus gelehrt, der christliche Glaube würde eitel sein, falls Jesus nicht sichtbar den Aposteln erschienen wäre, so hätte er mit Christi Lehre, mit der Geschichte, mit seinen eigenen Bezeugungen in Streit gelehrt. — Aber er lehrt anders. Sein Zweck ist, die Christen gegen den Unglauben Derer zu waffnen, welche die Auferstehung der Todten und damit (vgl. V. 29—32) die Unsterblichkeit des Menschen leugneten. Dem gegenüber verweist er die Christen als Beweis für die Möglichkeit ihrer Auferstehung auf die Christi. Wenn es kein zukünftiges Leben gäbe, so wäre auch Christus nicht auferweckt, sondern im Tode geblieben, und hiermit verfiele die Hoffnung der Christen nnd zugleich die Wahrheit der evangelischen Predigt. Es handelt sich hier also nicht um eine Bekräftigung der Lehre Christi von sich selbst durch die Thatsache seiner Auferstehung. Paulus sagt, die Predigt des Evangeliums von Gott, von Christo und der durch ihn uns gebrachten Erlösung würde eitel, d. h. ohne Wahrheit sein, wenn Christus nicht auferstanden wäre. Dies kann doch nicht heissen, daß die christliche Religion aufhöre wahr zu sein, wenn nicht der gestorbene Jesus sichtbar auf Erden seinen Jüngern erschienen wäre. Sondern man

muß bei Paulus überall, wo von der Auferstehung Jesu die Rede ist, das Wesen der Sache, d. h. daß der gestorbene Jesus lebt (Röm. 6, 10; 14, 9; 2 Kor. 13, 4), von der Art und Weise unterscheiden, wie er zum Leben eingegangen. Da ihm Jesus durch die Auferstehung aus den Todten zum ewigen Leben eingegangen (1 Kor. 15, 4), so sind ihm die Ausdrücke „Jesus ist auferstanden" (1 Thess. 4, 14), oder „auferweckt" (Röm. 4, 25; 6, 4; 8, 34; 1 Kor. 15, 20) und „Jesus lebt" gleichbedeutend; ebenso wie „mit Jesu leben" (Röm. 6, 8; 2 Kor. 13, 4; 2 Tim. 2, 11; Eph. 2, 6) dasselbe ist wie „mit Jesu auferweckt werden" (Koloss. 2, 12; 3, 1; 1 Kor. 6, 14). Er sagt somit an unserer Stelle: Gibt es keine Auferstehung, d. h. kein Leben nach diesem Leben, so lebt auch Christus nicht, hat also nicht sterbend den Tod überwunden, und die Predigt des Evangeliums verliert ihre Wahrheit. Denn mit der Wahrheit, daß der gestorbene Jesus lebe, hängt ja die ganze Erlösungslehre zusammen. Ein Jesus, der selbst der Gewalt des Todes erlegen war, kann nicht für Andere der Lebensfürst sein und Andere vom Tode erlösen. Hat er den Tod nicht überwunden, so bleibt die Menschheit unerlöst; es gibt keinen Versöhner, in dessen Gemeinschaft auch die Gläubigen den Tod überwinden. Folglich hört, was das Christenthum von unserer Versöhnung mit Gott lehrt, auf wahr zu sein; die Predigt des Evangeliums wird eitel.

— Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist also, daß jede Art von Autoritätsglauben mit der Schrift wie der Vernunft streitig ist. Was auf Autorität geglaubt und nicht durch den menschlichen Geist assimilirt wird, ist und bleibt ein fremder Bestandtheil. Wer auf Autorität glaubt, glaubt nicht selbst, sondern ein Anderer an seiner Stelle. Immer entsteht die Aufgabe, die Autorität zu beweisen, wodurch nicht die Autorität Gottes, sondern ein menschlicher Beweis zum letzten Glaubensgrunde wird. Die römische Kirche kann die Untersuchung mit ihrem Roma locuta est abweisen. Bei dem Protestanten aber ist der Autoritätsglaube ein Selbstbetrug; er glaubt nicht den biblischen Schriftstellern selbst, sondern Abschriften, Uebersetzungen, seiner eigenen Auffassung.

Mit der Nichtigkeit des Autoritätsglaubens fällt aber der christliche Glaube nicht. Die Anerkennung der christlichen Religion als der wahren ruht nicht auf einer ausser ihr liegenden Autorität, sondern sie trägt den Stempel der Wahrheit in sich selbst, so daß sie Jeder erkennt, der überhaupt das Wahre und Göttliche erkennen kann. Man kehre nur nicht halb, sondern völlig von Rom zu Jesu und den Aposteln zurück und frage sie nicht blos, was man glauben, sondern auch auf welchen Gründen der Glaube ruhen muß. Denn die heilige Schrift verkündigt nicht blos die Wahrheit, sondern auch den Weg, die Methode zu ihr.

Freilich gibt es auch nach der Schrift ein Autoritätsprincip; dies aber ist nicht dem Standpunkt des Evangeliums, sondern dem des Gesetzes eigen. Auf diesem gebietet der Gesetzgeber, und das Volk folgt seiner Autorität. Das auf Tafeln geschriebene Gesetz ist die äussere Richtschnur für den Menschen, der Gottes Stimme noch nicht durch Vernunft und Gewissen vernimmt; das Gesetz ist ein Zuchtmeister auf Christum; um in dem Zustande der Unmündigkeit, beim Mangel an selbständiger Ueberzeugung durch die Autorität des Gesetzgebers, von Belohnungen und Strafen unterstützt, den Menschen in seinem Glauben und Wandel zu leiten. Moses selbst betrachtete diesen Standpunkt als vorübergehend, wünschte, daß Alle Propheten würden und so der Autoritätsglaube aufhöre. Zur festen Verheissung wurde dieser Wunsch bei Joel und Jeremia (Röm. 11, 29; Jer. 31, 32; Joel 2, 28). Erfüllt wurde er im Evangelium. — Jesus trat nicht als ein zweiter Moses auf, sondern begründete die Zeit, in der Alle, von Gott belehrt (Joh. 11, 45), ohne Dazwischenkunft von Priestern und Propheten, die Wahrheit erkennen sollten. Er sagte nicht mehr: „es ist gesagt, es steht im Gesetz geschrieben", sondern: „urtheilt selber, was dünkt euch". Statt wie Moses seine Autorität durch Wunder zu bekräftigen, wies er auf die Wahrheit als das Brod des Lebens und erinnerte an das Beispiel der Niniviten und der Königin von Saba (Joh. 6, 30—32; Matth. 12, 39—42), die ohne Wunder sich durch die Wahrheit selber hatten überzeugen lassen. Jeder der aus Gott und der Wahrheit sei, d. h. den Sinn für Wahrheit und Tugend habe, werde nicht auf Autoritätglauben, sondern frei und selbständig die Göttlichkeit seiner Lehre anerkennen (Joh. 7, 17). — Er setzte bei jedem Menschen ein angebornes Vermögen voraus, auf religiösem Gebiete Göttliches und Weltliches zu unterscheiden, und durfte deshalb die Juden tadeln, daß sie Gottes Stimme nicht gehört hätten (Joh. 5, 37). Da aber dieser angeborne Wahrheitssinn bei den Einen durch Weltsinn abgestumpft, bei den Anderen durch Vorurtheil unterdrückt, bei Niemandem — der Sünde halber — vollkommen rein war, so kam er nicht blos als das Licht der Welt, um die Wahrheit Gottes zu offenbaren, sondern auch um die Augen der Menschen für die Wahrheit zu öffnen. Dazu suchte er die Seinen heranzubilden, ihr Gewissen zu wecken, sie mit Liebe zu Gott und dem Nächsten zu erfüllen, und so ihr Seelenauge für die göttliche Wahrheit zu öffnen.

Wenn Jesus als ἐξουσίαν ἔχων bezeichnet wird, so heisst Das nicht, daß er mit äusserlicher Autorität den Menschen die Wahrheit aufzudringen suchte, was gerade die Methode der Schriftgelehrten war (Matth. 7, 29); sondern daß er mit unwiderstehlicher sittlicher Gewalt die Herzen der Menschen anzuziehen und für das Gute zu begeistern wusste. Nirgends fordert er Glauben auf die Autorität sei-

nes Namens. Er ist sich bewusst, der Sohn Gottes, Weg, Wahrheit und Leben zu sein, fordert aber nicht, daß man Dies auf sein Zeugniß, viel weniger auf das Anderer hin annehme (Joh. 5, 31). Er bedarf keines Menschen Zeugniß, selbst nicht das des Johannes, des größten der Propheten (V. 34). Seine Werke, seine Lebensworte sind der Beweis seiner Sendung (5, 36; 6, 68); und wo die in seinen Worten und seinem Leben ausgedrückte Wahrheit sich selbst den Weg zum Verstande und Herzen seiner Jünger bahnt, da sieht er in der freien von Gott gewirkten Ueberzeugung eine göttliche Offenbarung (Matth. 11, 25; 16, 17) und preist sie selig, weil sie nicht auf Autorität von Fleisch und Blut, d. h. von Menschen, sondern durch eigene Anschauung sich überzeugt hatten, daß in ihm die Hoffnung der Väter erfüllt war.

Auch der Ton prophetischer Autorität in der Bergpredigt und sonst (Matth. 5, 21. Joh. 3, 3; 14, 2) darf nicht aus der Absicht erklärt werden, von seinen Jüngern blinde Unterwerfung unter seine Worte zu fordern, sondern aus seinem innigen Bewusstsein, die Wahrheit selbst unfehlbar zu besitzen. Wenn er erklärt, daß die Schrift nicht gebrochen werden könne (Joh. 10, 35) und den Versucher mit dem „es steht geschrieben" abwehrt (Matth. 4, 4. 7. 10), so ist klar, daß er seine Gegner mit deren eigenen Waffen bestreitet. Wie frei er sich selbst gegenüber der Schrift fühlte, beweist seine Erklärung der Sabbathsruhe (Joh. 5, 16. 17 gegen 1 Mos. 2, 3); oder wenn er sich (Matth. 19, 5—8) gegen 5 Mos. 24, 1 auf 1 Mos. 2, 24 beruft, Davids Freisinnigkeit rühmt (Matth. 12, 1—4) oder das Gebot der Liebe so erklärt (Matth. 22, 35—40), daß es klar ist, daß die Quelle seiner religiösen Erkenntniß nicht der Buchstabe des Gesetzes, sondern die in seinem eigenen Inneren geschriebene sittliche Wahrheit selber war. Darum bestritt er den Buchstabendienst der Juden, die, in der Ueberzeugung das ewige Leben in der Schrift zu finden, es übersahen, daß sie gerade durch deren Zeugniß zu ihm kommen mussten, in dem erst das wahre Leben der Menschheit verwirklicht war.

Wie bei Jesu, so ist bei den Aposteln das Autoritätsprincip mit dem von ihnen vertretenen Freiheitsprincip streitig. Paulus' Empfehlungsbrief ist die in den Herzen der Gläubigen geschriebene Wahrheit (2 Kor. 3, 1). Er wie die andern Apostel wollen nicht autoritätsweise über die Gemeinden herrschen (1, 24), sondern sich ihrem Gewissen durch Offenbarung der Wahrheit angenehm machen (4, 2). Sie führen keine Herrschaft über ihren Glauben, sprechen zu Verständigen, die selbst ihre Rede beurtheilen (1 Kor. 10, 15), Alles prüfen und nur das Gute behalten (1 Thess. 5, 21), die Geister erforschen sollen, ob sie aus Gott sind (1 Joh. 4, 1). Der wahre Christ kann nach Petrus (1 Petr. 3, 15) Rechenschaft geben von

seiner Hoffnung; seine Religion ist eine vernünftige (Röm. 12, 1), und der in ihm wohnende Geist ein solcher der alle Dinge untersucht (1 Kor. 2, 10). Darum rühmen die Apostel Diejenigen, die nicht blindlings ihre Predigt annehmen, sondern untersuchen, ob die Dinge also sind (Apg. 17, 11); und sie danken Gott, wenn ihre Predigt nicht um ihretwillen, als eines Menschen Wort, sondern als Gottes Wort angenommen wird, dessen Geist sowohl in Denen die glauben als in Denen die predigen wirksam ist (1 Thess. 2, 13). Das Christenthum ist nach apostolischem Urtheil kein Buchstabendienst, der mit der Autorität des geschriebenen Buchstabens herrscht, sondern ein Dienst des Geistes, der im Innern des Menschen das Licht der Wahrheit entzündet (2 Kor. 3, 6), seine Bekenner von der Knechtschaft des Gesetzes zur Freiheit der Kinder Gottes führt (Gal. 3, 24—26; 4, 6), in deren Herzen der Geist Gottes das „Abba Vater" ausruft (Röm. 8, 16; Gal. 4, 6), Gottes Gesetze schreibt (Hebr. 10, 16) und die Hoffnung der Unsterblichkeit weckt (Eph. 1, 14; 2 Kor. 5, 5; Gal. 5, 5).

Wenn Gott früher durch die Propheten und zuletzt durch seinen Sohn gesprochen hat (Hebr. 1, 1), so heisst Das nicht, daß er nun aufgehört habe sich dem menschlichen Geschlechte zu offenbaren. Die göttliche Offenbarung ist nicht blos eine äussere Bekanntmachung, φανέρωσις (Röm. 1, 19; 1 Joh. 4, 9), sondern eine innerliche Wirksamkeit Gottes, eine Oeffnung des geistigen Auges ἀποκάλυψις, damit der Mensch selbst mit unverschleiertem Angesicht die Herrlichkeit Gottes schaue (1 Kor. 2, 10; 2 Kor. 3, 18). Sie ist keine blos historische Thatsache, die einmal stattgefunden hat, sondern ein fortwährendes Zeugniß Gottes (Phil. 3, 15). Durch den Glauben an Christum kommt auch der Christ zur Gemeinschaft des heiligen Geistes (Joh. 7, 39). Die Wahrheit wird ihm nicht mit äusserer Autorität aufgedrängt, sondern wird ihm eine innere Lebensmacht, eine Quelle lebendigen Wassers, voll Licht und Leben (V. 38). Für Jesum zeugt Gott selber, nicht durch ein vor Jahrhunderten abgelegtes und aus zweiter und dritter Hand überliefertes Zeugniß, sondern im Verstand und Herzen der Gläubigen selbst. Wer an Christum glaubt, hat das Zeugniß in sich selbst (1 Joh. 5, 10), und dies Zeugniß besteht darin, daß er durch Christum das ewige Leben hat (V. 11).

Dieser Glaubensgrund heißt in der Schrift das Zeugniß des heiligen Geistes (1 Joh. 5, 6), weil er das Zeugniß des christlichen Selbstbewusstseins, seiner Vernunft und seines Gewissens ist, wie sie in der Gemeinschaft mit Christo durch den heiligen Geist gereinigt sind. Der heilige Geist führt die Gemeinde zur Wahrheit (Joh. 16, 13), zeugt von Christo (15, 26) und verherrlicht ihn (16, 14). Durch ihn nennen die Christen Jesum ihren Herrn

(1 Kor. 12, 1). Er bezeugt ihrem Geiste, daß sie Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16), ruft in ihrem Herzen Abba Vater (Gal. 4, 7; Röm. 8, 15), ist der Grund ihrer Hoffnung, das Unterpfand ihres Erbes (Gal. 5, 5. Eph. 1, 13. 14. 2 Kor. 1, 22; 5, 5).

In der Ueberzeugung, daß die Wahrheit frei und selbständig erkannt werden müsse, haben die Apostel ebensowenig wie Jesus ein Gesetzbuch des Glaubens oder eine feste Glaubensformel für die Nachkommen aufgestellt. Was sie von Jesu übernahmen, waren nicht seine Worte, die sie kaum irgendwo citiren, sondern sein Geist; was die Gemeinden von ihnen übernehmen mussten, waren wieder nicht ihre Worte, sondern der Geist Christi. Wenn sie sich hier und da auf die Autorität der Schrift beriefen, so war nicht Das ihre Meinung, daß wegen dieser Schriftstellen ihre Predigt von dem gekreuzigten und auferstandenen Jesu Wahrheit sei; sondern Das was ohnedem aus historischen und religiösen Gründen wahr war, bekräftigten sie für Juden mit Schriftstellen, wie für Griechen mit deren eigenen Dichtern (Apg. 17, 16). Und gerade deshalb beriefen sie sich auf die Schrift, um zu beweisen, daß der neue Bund keine Autoritäts-, sondern eine freie Religion sei (Gal. 4, 21).

Was sie aber nicht wollten und als Diener Christi nicht wollen konnten, geschah dennoch. Das Autoritätsprincip, das die apostolischen Väter noch allein auf Christum anwandten, wurde bald auch auf die Worte der Apostel und erst auf einige, dann auf alle Schriften des neuen Testamentes angewandt, die jetzt ebenso zu einem den Glauben beherrschenden Buchstaben wurden, als in Israel das Gesetz und seit Esra der ganze Kanon gewesen war. Es hieß jetzt nicht mehr „der Geist bezeugt", sondern „Paulus, Petrus hat gesagt", und während die Apostel selber erklärt hatten den Glauben nicht beherrschen zu wollen, wurde nun ihren Schriften eine den Glauben beherrschende Autorität zugeschrieben. Es war Dies einfach wieder der alte gesetzliche Standpunkt und völlige Verkennung der in Christo begründeten Religion der Freiheit.

So wurde die Schrift Etwas, was sie nach Jesu und der Apostel Willen niemals hätte werden sollen. Aber nun konnte es auch nicht bei der einen Abweichung von dem christlichen Princip bleiben; damit der Buchstabe der Schrift Autorität über den Glauben sein konnte, musste seine Echtheit wie seine Bedeutung feststehen. Es entstand deshalb das Bedürfniß nach einer neuen Autorität, um die Echtheit der Schrift und den Sinn ihrer Worte zu verbürgen; es wurde eine neue Hierarchie mit ihren Consequenzen nöthig.

Dennoch, trotz der immer weiteren Verirrung von dem Standpunkte Christi, hat neben dem Autoritäts- das Freiheitsprincip nie ganz seine Bedeutung verloren. — Wie die Apostel erkennt noch Ignatius die göttliche Wahrheit des alten Testamentes an; aber

weit entfernt, dem Evangelium nicht zu glauben, wenn es nicht durch die alten Urkunden bewiesen würde, verweist er als auf seine unwiderleglichen Urkunden auf Jesum selbst und den Glauben durch ihn. Es hat also nach ihm das Christenthum nicht ausser sich, in der Autorität des alten Testamentes, sondern in sich selbst den Beweis seiner Wahrheit. — Ebenso erkennt Justinus das Christenthum für göttliche Wahrheit und hoch erhaben über die Philosophie der Griechen, und findet den Grund dafür in der Kraft der christlichen Wahrheit selbst zur Erleuchtung und Heiligung der Menschen; sie ist ihm eine δύναμις εἰς ψυχὴν διικνουμένη; sie bildet den Menschen zwar nicht zum Dichter, Redner oder Philosophen, aber erhebt ihn von der Sterblichkeit zum unsterblichen göttlichen Leben. — Nicht minder verweist Origenes den die Wahrheit von Jesu Wundern leugnenden Celsus auf die höheren Wunder, die nicht in den Bereich der Sinne fallen und die Christus noch täglich in der sittlichen Welt thut, gegen die jene anderen gering an Zahl und an Werth sind. Nur ist, um sie zu sehen, ein Sinn für das Göttliche, αἴσθησις θεία nöthig; wer Christum mit einem solchen ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς im Evangelium anschaut, erkennt Weg, Wahrheit und Leben in ihm, weil er in dem von ihm ausstrahlenden Lichte Gott erkennen lernt. — Ebenso sieht Athanasius in der θεοποίησις der Gläubigen den Beweis, daß in Christo das Wort Fleisch geworden. Wie die über die Finsterniß siegende Morgenröthe Beweis für die Kraft des Sonnenlichtes, so ist die immer neue Ueberwindung des Todes durch die Gläubigen Zeugniß dafür, daß Christus die Macht des Todes überwunden hat. Die christliche Religion bedarf keines menschlichen Beweises, denn ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἔχει τὸ γνώριμον, in der Heiligung und Vervollkommnung des Menschen (Orat. c. gentes). Zur Würdigung und Aufnahme der christlichen Wahrheit gehört ein reiner Sinn für das Göttliche, eine Christo und den Aposteln ähnliche Gesinnung. Nur so kann der Verstand die erstrebte Wahrheit erreichen, ebenso wie zur Betrachtung der Sonne Reinigung des Auges gehört (De incarn., p. 81). Die Möglichkeit einer solchen selbständigen Kenntniß der Wahrheit hat ihren Grund in der Natur des Menschen; denn wenn auch Gott hoch über alle Dinge erhaben ist, so liegt doch der Weg zu ihm nicht fern von uns, oder ausser uns, sondern sowohl nach Moses als nach Christus in uns. — Selbst Tertullian, trotz seinem Credo quia absurdum est, spricht von dem testimonium animae für das Christenthum und bezeichnet die Seele als von Natur christlich. — Besonders aber Augustin erkennt Gottes Wort in der Schrift nicht auf fremdes Zeugniß, auch nicht auf das der biblischen Schriftsteller selbst hin, sondern durch innere Gewißheit und freie Ueberzeugung; er hört in dem Heiligthum seiner Gedanken

eine Stimme, die weder Hebräisch noch Griechisch noch Lateinisch noch irgend eine andere Sprache redet, und die ohne Mund und Zunge und ohne den Klang von Worten ihm zuruft: das ist Wahrheit. Deshalb suche Niemand die Wahrheit ausser sich; sie hat ihren Sitz im Innersten des Menschen. Denn die Wahrheit ist Christus in uns, der als ewige Kraft und Weisheit Gottes einer jeden vernünftigen Seele zugänglich ist, aber dem Menschen nur insoweit zum Bewusstsein kommt, als der sittliche Zustand seiner Seele diese Kenntniß möglich macht. Wer den wirklichen Schatz des Christenthums, Glaube, Liebe, Hoffnung, besitzt, bedarf keines geschriebenen Buchstabens mehr. — Zwar verwirft Augustin den Autoritätsglauben nicht; ihm gilt das fides praecedit rationem; Derjenige der die Wahrheit noch nicht selbständig anschauen kann, muß auf Autorität glauben, wenn Dies auch nur der erste Schritt zur Wahrheit ist; er selbst würde dem Evangelium nicht ohne die Autorität der Kirche glauben. Aber der Weise bleibt nicht bei der äusseren Autorität stehen, und wenn auch tempore auctoritas, so re ratio prior est. — Wäre nur Augustin als Bischof bei dieser Anschauungsweise geblieben, so würde er nicht die weltliche Macht zur Unterdrückung des Donatismus angerufen und das „nöthige sie hereinzukommen" nicht so mißbraucht haben.

Auch im Mittelalter wussten noch unter Denen, die selbst für die Autorität der Kirche eiferten, Einige die Frage nach dem Grunde des Glaubens doch anders als durch Verweisung auf die Kirche zu beantworten. So sagt Bernhard von Clairveaux: um das Wort Gottes zu bewahren, genüge es nicht, es in's Gedächtniß zu pflanzen, wo es leicht vergessen werden könne; sondern wie man das leibliche Brod esse, so müsse man das Wort Gottes in die Seele eindringen lassen; dann könne es Niemand wegnehmen. — Und Anselmus berief sich für die Wahrheit des Christenthums ausser der Autorität der Kirche auf das Zeugniß der Erfahrung und die Einsicht der menschlichen Vernunft.

Dennoch ging in der römischen Kirche die Bibellehre über das Zeugniß des heiligen Geistes allmählich ganz verloren. Die Behauptung, daß die Kirche für die Wahrheit der Schrift zeuge, war zwar ursprünglich ganz christlich, insofern Kirche die Gemeinschaft der wahren Christen war, in deren Herzen der Geist für die Wahrheit zeugte. Aber indem aus der Gemeinschaft der Gläubigen eine kirchliche Versammlung einiger Wenigen wurde, wurde das Zeugniß des heiligen Geistes in den Christen zu einem Zeugniß ausser den Christen, das auf Autorität der Majorität hin angenommen werden musste. — Die Reformatoren erst stellten die ursprüngliche Bedeutung dieses Zeugnisses wieder her, dadurch daß sie die Kirche auf ihren ursprünglichen Begriff zurückführten.

Dies beweisen viele Worte Luther's; so wenn er erklärt, das Wort müsse um seiner selbst, nicht um des Predigenden willen angenommen werden, und hierfür auf das Beispiel der Samaritaner verweist. Ihm darf keine kirchliche Autorität, selbst kein Apostel den Glauben beherrschen. Auch dem Kanon unterwirft er sich nicht; er leugnet den apostolischen Ursprung des Briefes Jacobi und der Apokalypse, stellt selbst die drei ersten Evangelien unter Johannes, Paulus und Petrus, bestimmt den Werth eines biblischen Buches nicht nach der Person des Verfassers, sondern nach dem Inhalt; lässt sogar Petrus in Antiochien fallen und die Lehre verfälschen. — Wenn er nun auch hier im Einzelnen irrte, so ist doch sein Princip richtig, nicht deshalb das Evangelium anzunehmen, weil es von Aposteln gepredigt war, sondern weil es an sich wahr ist und sich dem Verstande und Herzen als Wahrheit darthut. Die Wahrheit der Bibellehre wird durch freie Ueberzeugung erkannt, indem der heilige Geist den Menschen so frei macht, daß kein Buchstabe da bleibt. Man kriegt inwendig eine Flamme, daß das Herz spricht: Das ist wahr, und sollte ich hundert Tode darüber leiden; denn der heilige Geist sagt es ebenso im Herzen.

Auch nach Zwingli ist das Wort Gottes so klar, daß es, sobald es mit seinem Lichte den menschlichen Verstand trifft, den Geist so erhellt, daß er sofort im Bibelwort die Stimme Gottes erkennt. Der Christ ist θεοδίδακτος, nicht ἀνθρωποδίδακτος. Wer sich damit entschuldigt, er würde das Wort Gottes als Wahrheit annehmen, wenn Gott dies Alles ihm selber offenbart hätte, beweist damit gerade, daß er die Wahrheit noch nicht erkannt hat, weil er sonst ihrer nicht weniger gewiß sein würde als die Apostel. Bürge für Paulus' göttliche Offenbarung ist Gott selbst, der, wie er ihn erleuchtet hat, so auch in uns das Licht der Wahrheit aufgehen lassen wird. — Was zur Seligkeit geglaubt werden muß, bestimmt nicht das verbum exterius, sondern das verbum fidei quod in mentibus fidelium sedet; denn Dies ist die Salbung des heiligen Geistes. — Der Berufung auf die Autorität der Kirche stellte Zwingli die Frage entgegen, welche Kirche die falschen Evangelien verworfen habe.

Ebenso hat nach Oecolampad das äussere Schriftwort (verba et signa) nur den Zweck, zur Untersuchung der Wahrheit anzuspornen. Sicheres Wissen aber ergibt sich nur aus eigenem Sehen. Man bedarf nicht den Unterricht eines fremden Lehrers, wenn man einen eigenen besitzt; wer die Wahrheit innerlich anschaut, ist ein Jünger derselben. Das Schriftwort auf Autorität des Buchstabens annehmen aber heisst die Worte der Schrift zu Göttern machen.

Besonders aber vertritt Calvin das Princip der christlichen Freiheit. Daß Gott in der Schrift spricht, ist ihm gewiß; was sie sagt, ist eine lebendige Orakelsprache. Aber ihre Autorität ruht nicht auf

dem kirchlichen Zeugniß; sondern wie man das Licht von der Finsterniß, das Weisse vom Schwarzen, das Süße vom Bittern unterscheidet, so führt auch die Schrift das Kennzeichen ihrer Wahrheit in sich selbst. Sie hat solche Gewalt über den Geist, daß die Anziehungskraft der Redner und Philosophen Nichts dagegen ist. Deshalb wäre es ein verkehrter Weg, wenn man, um die Wahrheit der Schrift zu beweisen, mit gelehrten Verhandlungen anfangen wollte; vielmehr muß derselbe Geist, der früher durch den Mund der Propheten gesprochen hat, auch in unsere Herzen eindringen, um uns zu überzeugen, daß die Schrift göttlichen Ursprungs ist. Die andern Beweise sind nicht zu verwerfen, aber nur um den Unglauben abzuwehren; denn es ist etwas Verschiedenes, ob man die Religion mit wissenschaftlichen Waffen vertheibigt, oder ob man die vollkommene Sicherheit besitzt, die der Glaube verlangt. Diese Sicherheit kann nur da gefunden werden, wo der Geist Gottes dem Menschen innerlich die Wahrheit gewiß gemacht hat; so lange diese Sicherheit fehlt, wird man sich vergebens nach anderen Beweisen für die Göttlichkeit der Schrift umsehen oder sich auf die Allgemeinheit des kirchlichen Zeugnisses berufen.

Demgemäß gründen sowohl das niederländisch- als das französisch-reformirte Glaubensbekenntniß ihren Glauben an die Schrift darauf, daß der Geist Gottes im Herzen für ihre Wahrheit Zeugniß gibt. Und ebenso finden die späteren reformirten Dogmatiker, obgleich sie an der Autorität der Schrift festhalten, den Grund für diese Autorität in dem inneren Zeugniß des heiligen Geistes, so z. B. Alsted, Joh. v. Brakel, Pictet und Joh. a Marck.

— Diese kirchliche Lehre vom Zeugniß des heiligen Geistes als letztem Glaubensgrunde, wie sie Luther, Zwingli und Calvin aussprechen, ist ein anerkennenswerthes Princip, weil sie jeden Autoritätsglauben verwirft. Nur mit diesem Princip kann man consequent die kirchliche Autorität Rom's verwerfen, was nicht der Fall ist, wenn man an die Stelle der Autorität der Concilien, der Bischöfe, der späteren Kirche die der Schrift, der Apostel und der ersten Kirche setzt. Und ebenso ist dieses Princip echt biblisch: nach der Schrift kann zwar der Christ auf Autorität glauben, so lange er nicht selbst die Wahrheit einsehen kann, und hat Gott selbst das unmündige Israel anfänglich durch die Autorität eines geschriebenen Gesetzes geleitet; aber diese Autorität darf darum nicht der letzte Grund der christlichen Ueberzeugung sein. Wir dürfen nicht Etwas darum glauben, weil es in der Schrift steht, sondern weil es in sich wahr ist und sich durch den heiligen Geist uns so zeigt.

Dennoch aber hat die Lehre von dem Zeugniß des heiligen Geistes als letztem Glaubensgrunde in ihrer unentwickelten Form noch große Mängel.

1) Das Zeugniß des h. Geistes wird nicht zum Beweise der göttlichen Wahrheit und Würde, sondern der Autorität der Schrift angerufen. Aber Unterwerfung unter äussere Autorität kann nicht die Frucht der Wirksamkeit desselben Geistes sein, der gerade dem Menschen die freie und selbständige Einsicht in die Wahrheit eröffnet; es ist eine contradictio in adjecto, daß Derjenige der die Wahrheit einsieht, gerade dadurch auf Autoritat glauben soll.

2) Das Zeugniß des h. Geistes wird nicht angewandt, um das Wort Gottes in der Schrift, sondern um die ganze Schrift als wahr zu erweisen. Aber historische Thatsachen und naturwissenschaftliche Aussprüche können nicht durch das religiöse Bewusstsein als wahr erkannt werden; das Urtheil über sie gehört der historischen Kritik und den anderen Wissenschaften an. Die Schrift beruft sich auch nur für religiöse Wahrheiten auf jenes Zeugniß: so für die Beziehung des Menschen zu Gott (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15; 5, 5), das Sittengesetz (Röm. 8, 4), die Hoffnung des ewigen Lebens (Eph. 1, 13. 14), die göttliche Würde Jesu als des Erlösers (1 Kor. 12, 3), die Pflicht, auch den Heiden das Evangelium zu verkündigen (Apg. 10, 19).

3) Das Zeugniß des h. Geistes wurde in der Kirchenlehre von einer unmittelbaren, übernatürlichen Thätigkeit Gottes abgeleitet. — Durch diese mechanische Vorstellung begingen die Reformatoren denselben Fehler, den sie selber bei den Mystikern und Fanatikern ihrer Zeit mit Recht bestritten. Trotz dieser Polemik gegen die Mystiker blieb auch ihnen die Wirkung des heiligen Geistes mehr eine solche, die neben, als eine, die durch das Wort geschah; sie blieb eine ganz übernatürliche, wunderbare, verborgene und unaussprechliche Wirkung, in deren Folge der Glaube dem Mensen eingeblasen und eingestürzt wurde.

Statt als das Zeugniß des menschlichen Geistes selbst, seiner Vernunft und seines Gewissens, so wie dieselben in der Gemeinschaft mit Christo entwickelt und geläutert werden, gefasst zu werden, blieb das Zeugniß des heiligen Geistes nicht blos gradu, sondern auch specie von dem natürlichen Vernunftlicht verschieden, in Folge des dualistischen Standpunktes der alten Kirchenlehre. Deshalb konnte Luther von einem Zeugniß des h. Geistes sprechen, das den Christen, unabhängig von irgend einer kirchlichen Autorität, völlig frei die Wahrheit erkennen lasse; und doch die Vernunft als die Bestie bezeichnen, die vom Glauben erwürgt werden müsse. — Von einer Verschmelzung des Menschlichen und Göttlichen, von selbständiger Aufnahme eines neuen und göttlichen Lebenselementes in der Gemeinschaft mit Christo hatte man noch keine Ahnung; wenn der heilige Geist im Gläubigen sprach, so lag darin, daß der menschliche Geist und Vernunft

nicht sprach. So glaubte man den objectiven Charakter des Zeugnisses des heiligen Geistes zu bewahren; aber nicht stichhaltig. — Denn Episcopius fragt mit Recht, auf welchen Grund man das innerliche Zeugniß, das man zu besitzen glaube, für ein Zeugniß Gottes und nicht für subjective Meinung und Product willkürlicher Einbildung halte. Wenn spätere Dogmatiker wie Joh. a Marck darauf antworteten, man glaube dem Geist und seinem Zeugniß auf Grund der Schrift, so hatte man wieder denselben Cirkelbeweis wie die römische Kirche. Darum wiesen Katholiken wie Remonstranten mit Macht darauf hin, daß jedes Kriterium objectiver Wahrheit fehle; und die reformirte Orthodoxie blieb ihnen die Antwort schuldig. Gegenüber einer solchen Vorstellung vom Zeugniß des heiligen Geistes erklärte dann Michaelis aufrichtig, nie Etwas davon verspürt zu haben.

Nach der Schrift wirkt aber der Geist Gottes nicht übernatürlich oder unmittelbar im Menschen; denn schon von Natur ist der Mensch Gott verwandt; die Sünde konnte seine Gemeinschaft mit Gott trüben, aber nicht das göttliche Bild in ihm völlig vernichten. Jesus selbst setzte darum auch bei jedem Menschen in größerem oder geringerem Maaße ein natürliches Vermögen voraus, das Göttliche vom Ungöttlichen zu unterscheiden (Joh. 8, 47; 18, 37; 7, 17), und zwar gerade, wenn er mit Juden oder wenn er mit Pilatus sprach; so daß er sogar das Nichthören der Gottesstimme zum Vorwurfe machte (5, 37). Somit ist nach ihm das Vermögen, Gottes Wort zu verstehen, nicht die Folge einer übernatürlichen mechanischen Einwirkung des göttlichen Geistes, sondern der ursprünglichen natürlichen Verwandtschaft des menschlichen und göttlichen Geistes. Wenn dieses natürliche Vermögen durch die Sünde geschwächt und unterdrückt ist, so daß nach Paulus (1 Kor. 2, 14) der ψυχικὸς nicht verstehen kann was des Geistes Gottes ist; so setzt Dies gerade voraus, daß, wenn der Mensch nicht mehr ψυχικὸς, sondern πνευματικὸς wäre und nicht mehr das Physisch-Animalische, sondern das wahrhaft Menschliche (τὸ πνεῦμα, ὁ ἔσω ἄνθρωπος) bei ihm herrschte, er sofort das Wahre vom Falschen unterscheiden würde. Alles hängt davon ab, daß der natürlich-menschliche Sinn für das Wahre und Göttliche (τὸ πνεῦμα) kräftig entwickelt und vom Einfluß der Sünde frei werde; dazu ist aber keine übernatürliche Einwirkung Gottes erforderlich, sondern nur die Entwickelung des bereits vorhandenen, aber noch schlummernden geistigen Princips. Dies geschieht eben durch die Gemeinschaft mit Jesu, und es ist also das Zeugniß des in seiner Gemeinschaft erlangten heiligen Geistes kein mechanisch-unmittelbares oder übernatürliches. Da der Mensch von göttlichem Geschlechte ist, so ist auch jedes natürliche Vermögen des menschlichen Geistes ein Lichtstrahl des ewigen göttlichen Lichtes

und jeder Ausspruch der unverdorbenen Vernunft und des Gewissens eine Gottesstimme oder eine Offenbarung Gottes selber (ἀποκάλυψις) im Innern des Menschen.

Diese Stimme bezeugte Petrus die göttliche Würde Christi, ließ Diejenigen, die unverdorbenen Kindern gleich noch unbefleckt von der Verderbniß der Welt waren, die Wahrheit erkennen, die den durch Vorurtheil und Hochmuth verleiteten Verständigen verborgen blieb, und rief bei den Dienern des Rathes das Gefühl hervor, so habe noch Niemand gesprochen wie jener Mensch (Matth. 16, 17; 11, 25. Joh. 7, 46). — Wer nun so durch das anfängliche Zeugniß des göttlichen Geistes zu Christo kommt, bei dem wird durch den kräftigen Einfluß seines Geistes das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, mit jedem Tage verstärkt.

Der Vorwurf, daß auch diese These ein Cirkelbeweis sei, indem man Christ sein müsse, um das Zeugniß des heiligen Geistes zu haben, während man eben nur durch dies die Wahrheit des Christenthums erkennen könne, wäre nur richtig, wenn die erste Voraussetzung richtig angegeben wäre. Aber wenn auch der heilige Geist dem Christen die Wahrheit vollkommener bezeugt, so doch nicht ihm ausschliessend; auch die natürliche Verwandtschaft der menschlichen Seele mit dem Göttlichen, die einfache Gesinnung, Gottes Willen zu thun, fühlt sich zu Christo hingezogen. Nur wird dies innere Zeugniß durch das Christenthum verstärkt, indem der Christ, je mehr er durch Christum in höherem Sinne Mensch wird, desto heller die Wahrheit erkennt.

Somit zerfällt die Lehre von einer übernatürlichen Eingebung der Wahrheit durch den göttlichen Geist; das Zeugniß des h. Geistes wird zum Zeugniß des menschlichen in der Gemeinschaft mit Christo geläuterten Geistes. Aber jetzt entsteht die Frage: Welches ist das natürliche Vermögen im Menschen, wodurch er die Wahrheit Gottes einsehen lernt? Liegt es im Verstande, im Gefühl, oder ist es ein ganz besonderes Vermögen? Diese Frage muß von der Psychologie beantwortet werden, da die Schrift die populären Ausdrücke „Herz, Verstand, Vernunft, Geist" durcheinander gebraucht.

Hemsterhuis nahm ein besonderes Vermögen an, das er organe moral nannte; Jacobi ebenfalls ein „Organ oder Wahrheitsvermögen", das er als „unmittelbar schauend und vernehmend" beschrieb. Aber ein solches Organ wird in der menschlichen Natur vergebens gesucht. — Die Schule von Fries berief sich auf das Gefühl, und de Wette beschrieb das Zeugniß des h. Geistes als eine „Anerkennung des Göttlichen, das der Verstand nicht beweisen kann, im gläubigen Gefühle". — Die neueren Empiriker (Opzoomer), die das Gebiet der Religion aus der Wissenschaft ausschliessen und sogar glauben, daß Letztere das Gegentheil vom Chri-

stenthum lehre, bauen ihren religiösen Glauben auf die empirisch constatirte Thatsache, daß sie einen solchen Gott bedürfen. Danach aber wäre der Mariendienst und jeder andere Aberglaube ebenso berechtigt als der christliche Glaube an Gott als unsern Vater. Daß das Bedürfniß besteht und sich an gewisse Vorstellungen anklammert, ist Thatsache; aber daraus folgt nicht, daß der Vorstellung die objective Existenz Gottes entspricht.

Nach dem Evangelium ist aber das Zeugniß des h. Geistes eine Kenntniß, ein Wissen vom Göttlichen. Wer Gottes Willen thun will, wird erkennen (γνώσεται Joh. 7 ,17), daß Christi Lehre von Gott ist. Das Christenthum bezweckt nach Jesu, Gott zu kennen (Joh. 17, 3), die Geheimnisse des Himmelreichs zu wissen (Matth. 13, 11), die Wahrheit zu verstehen (γινώσκειν Joh. 8, 32). Nach Paulus sollen die Christen die ihnen von Gott geschenkten Dinge wissen (εἰδέναι 1 Kor. 2, 12), und sie wissen, daß sie nach der Hütte dieser irdischen Wohnung einen Bau bei Gott haben werden (2 Kor. 5, 1). Nach Johannes haben sie die Liebe Gottes kennen gelernt (ἐγνώκαμεν 1 Joh. 4, 16), wissen, daß sie das ewige Leben haben (5, 13), und Christus schenkte ihnen den Verstand (διάνοια), um den Wahrhaftigen zu kennen (5, 20). — Da das Zeugniß des heiligen Geistes hiernach ein Wissen der göttlichen Dinge ist, ein Wissen, wodurch der Christ in der Natur die wohlthuende Hand Gottes erkennt (Matth. 5, 45; 6, 26. Röm. 1, 20. 1 Kor. 1, 21), in der Entwickelung des menschlichen Geschlechtes seine Weisheit (Röm. 11, 25—36. 1 Kor. 1, 30) und in der Sendung Christi einen Beweis seiner Liebe sieht (Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. 1 Joh. 4, 9): — so kann es kein Zeugniß des Gefühls sein, noch weniger ein willkürliches Für-wahr-halten Dessen, was man, im Streit mit der Wissenschaft, zu bedürfen glaubt. Wenn bei diesem Wissen der Verstand, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, nicht ausreicht, so hat man an seine Stelle das höhere Vermögen zu setzen, das man Vernunft nennt und das, während der Verstand sich mit dem Endlichen und Besonderen beschäftigt und nicht im Stande ist sich ausserhalb des Kreises der endlichen Dinge zu bewegen, sich zu dem Allgemeinen, Ewigen und Unendlichen erhebt.

Schon nach Augustin liegt das Zeugniß des h. Geistes darin, daß man die Wahrheit nicht auf Autorität von Lehrern ausser uns annimmt, sondern ipsa mente oder intellectu et ratione. Calvin bezeichnet es theils als cognitio mentibus nostris revelata, wodurch der früher die göttlichen Dinge nicht fassende Verstand (intellectus) die Verborgenheiten des Gottesreiches erkenne; theils als obsignatio cordibus nostris, wodurch das vom Verstande Angenommene in's Herz überfliesse. — Hiernach kann man definiren: die selbständige und vernunftgemäße Erkenntniß der christlichen Reli-

gion als der wahren. — Da aber der Sündendiener für die Erkenntniß des Göttlichen unfähig ist und man erst in der Gemeinschaft mit Christo dafür fähig wird, so drückt man sich vollständiger aus: die selbständige und vernünftige Erkenntniß der christlichen Religion als der wahren bei dem Menschen, dessen Auge in der Gemeinschaft mit Christo für die Wahrheit geöffnet ist. — Und da diese selbständige Ueberzeugung aus der Kraft der Wahrheit, die aus Gott ist, hervorgeht, so lautet die vollständige Definition: die selbständige, von jeder äusseren Autorität unabhängige, durch die Kraft der Wahrheit, mithin durch Gott selbst, bei dem Menschen erweckte und in der Gemeinschaft mit Christo verstärkte Ueberzeugung, daß die christliche Religion die wahre sei.

Diese Vorstellung wird zwar als subjectiv angegriffen; ja man fürchtet auf diesem Wege in einen bodenlosen Subjectivismus zu verfallen; man begehrt objective Beweise. Aber diese Forderung ist unverständig: zwar besteht die Wahrheit als Object ausserhalb des Menschen und unabhängig von der subjectiven Erkenntniß; aber die Erkenntniß der Wahrheit ist und muß subjectiv sein; der Grund, weshalb der Mensch glaubt, kann nicht ausser ihm, sondern muß in ihm liegen. Ein objectiver Glaube ist eine contradictio in adjecto. — Man kann deshalb nicht den Gegensatz von objectiv und subjectiv, sondern nur von sicher und unsicher machen. Aber wenn die Gründe, die der Christ für die Wahrheit seiner Religion seinem eigenen vernünftigen und sittlichen Bewusstsein entlehnt, unsicher sein sollen, so muß man auch den Glauben an die Wahrheit der christlichen Psychologie aufgeben, da deren Erkenntniß nicht auf äusserlicher, traditioneller Autorität beruht, sondern auf der menschlichen Natur selber; ja man muß an der Sicherheit aller religiösen Kenntniß des Uebersinnlichen zweifeln. — Das objectiv Wahre muß nun einmal durch den subjectiven Geist aufgenommen werden; daß diese subjective Erkenntniß irren kann, ist gewiß. Aber diese Gefahr subjectiven Irrthums fällt nicht weg, wenn man zum Beweise der christlichen Wahrheit sich auf historische Zeugnisse beruft. Vielmehr läuft die religiöse Ueberzeugung, die mit unserer vernünftigen und sittlichen Natur zusammenfällt, viel weniger Gefahr zu irren, als eine auf die Zeugnisse der Kirchenväter basirte Ueberzeugung.

Daß unsere christliche Ueberzeugung oder das Zeugniß des heil. Geistes in uns über die Wahrheit unvollkommen ist und mit subjectivem Irrthum vermischt bleibt, so lange wir selbst unvollkommene und sündige Subjecte sind, liegt in der Natur der Sache. Darum baten die Jünger um Vermehrung des Glaubens (Luc. 17, 5) und wurde ihnen der Geist der Wahrheit verheissen. — Aber mit Unrecht fordert man für die Prüfung des objectiv Wahren ein unfehl-

bares Kriterium; es gibt kein solches, so lange das prüfende Subject selbst noch stets unvollkommen ist. Man muß sich deshalb damit begnügen, wenn auch unser Wissen nur Stückwerk ist (1 Kor. 13, 12), daß unter dem Einflusse des Geistes der Wahrheit unsere religiöse Ueberzeugung täglich klarer wird. Einmal wird doch alle subjective Verkennung wegfallen, und die subjective Ueberzeugung ebenso wie in Christo vollkommen mit der objectiven Wahrheit übereinstimmen, soweit deren Erkenntniß dem Menschen bestimmt ist.

— Noch aus einem andern Grunde wird aber diese Lehre vom Zeugniß des h. Geistes als subjectiv verworfen, aus dem aus der römischen Kirche traditionell zurückgebliebenen Widerwillen an jeder vernünftigen Aneignung der Wahrheit. Die Wahrheit soll objectiv, d. h. ausserhalb des Menschen bleiben; subjective Assimilation derselben durch die Vernunft wird verworfen; der Glaube soll eine von der subjectiven Einsicht unabhängige Annahme der Wahrheit auf äussere Autorität sein, nachdem die Vernunft den Beweis geliefert, daß Gott gesprochen habe. Aber auch so kann das Subjective nicht ausgeschlossen werden: die Vernunft, d. h. das Subject, muß beweisen, daß Gott gesprochen, kann also in diesem Beweise fehlgreifen. Consequent nimmt daher Rom dem Subjecte das Recht, vermittelst der Vernunft den Bestand einer göttlichen Offenbarung zu beweisen, sowie das Recht, die Schrift selbst zu übersetzen und auszulegen. Aber auch so bleibt noch ein Rest subjectiven Urtheils; das Objective wird zwar nicht durch die Vernunft angeeignet, aber von Auge und Ohr aufgenommen. Mag daher die römische Kirche der Vernunft und dem Gewissen jedes selbständige Urtheil entziehen, so muß sie doch eine letzte Aneignung der Wahrheit durch das Subject zugeben.

Die Lehre vom Zeugniß des h. Geistes geht dagegen von der Möglichkeit aus, daß der Mensch die objective in Christo geoffenbarte Wahrheit sich aneignen kann. Mysterien, die der menschliche Geist nicht begreifen kann, enthält die christliche Offenbarung nicht. Ihre Lehre ist Wahrheit und gesunder Verstand (Apg. 26, 25), Mysterium für den Knecht der Sünde (1 Kor. 2, 14), aber Offenbarung und Licht für Alle die Augen haben zu sehen (V. 10). Der Christ soll die Geheimnisse des Himmelreichs wissen (Matth. 13, 11), die Wahrheit verstehen (Joh. 8, 32), die Tiefen der Gottheit erforschen (1 Kor. 2, 10). — Auch hier muß die objective göttliche Wahrheit durch den menschlichen Geist, wie der Sauerteig durch das Mehl, assimilirt werden. Was nicht assimilirt, d. h. subjectiv angeeignet wird, ist kein nährendes Brod, sondern ein von den Vögeln weggetragener Same (Matth. 13, 4. 12). Wie in Christus die göttliche Wahrheit mit seiner menschlichen Subjectivität Eins geworden war, so darf auch der Christ nach seinem Maaße rühmen, die Wahrheit sei sein Eigenthum. — Dazu aber muß das Seelenauge für die Anschauung

des göttlichen Lichtes eröffnet und die Vernunft nicht durch sinnliche Dinge von dem Göttlichen abgezogen werden. Ohne Dies nützt keine Speculation, und der Verstand bleibt verdunkelt, weil eine Decke auf dem Herzen liegt (2 Kor. 3, 15; 4, 3. 4). In diesem Falle versteht man von Gott und Ewigkeit gerade soviel, als der Blinde von der Farbe und ein Zahlenunkundiger von arithmetischen Progressionen. Dann trifft Christi Wort ein: er kann nicht zu mir kommen, weil er nicht vom Vater gezogen wird (Joh. 6, 44), weil das Licht in ihm Finsterniß geworden ist (Luc. 11, 35). Er erkennt die Wahrheit nicht, weil er sie nicht sieht (Joh. 14, 17), weil sein Auge noch für die Anschauung der übersinnlichen Welt geschlossen ist, weil er keine Ohren hat zu hören, was der Geist Gottes der Gemeinde sagt (Offenb. 2, 11. 17).

— Den ersten Versuch, die Lehre vom Zeugniß des h. Geistes, die die Mystik verkehrt vorgetragen und der kirchliche Dogmatismus und Rationalismus verkannt hatten, in ihrer ursprünglichen evangelischen Form herzustellen, hat Lessing gemacht. Wichtig sind hier manche seiner Worte. — Wenn man auch nicht im Stande sein sollte alle die Einwürfe zu heben, welche die Vernunft gegen die Bibel zu machen so geschäftig ist, so bleibt dennoch die Religion in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben. — Die christliche Religion ist nicht deshalb wahr, weil die Apostel und Evangelisten sie lehren, sondern Diese lehren sie, weil sie wahr ist. Die erste Behauptung ist Dasselbe, wie einen mathematischen Satz nicht um seiner Wahrheit willen, sondern weil er sich bei Euklides findet anzunehmen. Den Christen gehen die Streitigkeiten der Theologen so wenig an, als der Gichtbrüchige, der den wohlthätigen Einfluß der Elektricität empfindet, sich darum kümmert, ob Franklin oder Nollet oder Keiner von Beiden Recht hat. — Besonders ist Lessing's berühmte Parabel in seinem Streite mit Goeze in's Auge zu fassen: von dem Palaste, der zwar nicht nach den gewöhnlichen Regeln gebaut war, sich aber durch Dauerhaftigkeit und Brauchbarkeit auszeichnete, und über den diejenigen Architekten, die ihn nicht von Innen, sondern nur von Aussen kannten, allerlei Bemerkungen machten. Um den Streit zu entscheiden, nahmen sie ihre Zuflucht zu alten Documenten, die von den ersten Baumeistern herrühren sollten, die aber sehr verschieden ausgelegt wurden, während Jeder seine Auslegung als die allein richtige auch allen Anderen aufzudringen suchte. Diejenigen aber, die auf die passende Einrichtung des Hauses selbst hinwiesen und über die alten Documente irgendwelche Bemerkungen machten, galten für Zerstörer des Palastes selber. Als man nun plötzlich Brandruf hörte, suchte Jeder nur die alten Documente zu retten, und ohne dem Palaste selber zu Hülfe

zu kommen, wies man sich gegenseitig aus jenen nach, wo der Brand sein würde, bis es sich zuletzt zeigte, daß man das Nordlicht für Brand gehalten hatte. — Lessing will hierdurch zeigen: wie die Wahrheit der christlichen Religion feststehe, unabhängig von allen Streitfragen über ihren historischen Ursprung; wie die Theologen sich über kritische Kleinigkeiten zankten, als wenn davon die Seligkeit des Christen abhinge, während sie die innerliche Erhabenheit des Christenthums als Religion gerade deshalb nicht erkannten, weil sie es nur aus Büchern und nicht durch Erfahrung als Wahrheit kennen gelernt hätten; wie dagegen der einfache Christ den Segen des Christenthums geniesse, weil er im Hause wohne, wenn er auch nicht genau wisse, wann und wie es gebaut worden sei. —

IV.

Das Recht der wissenschaftlichen Kritik nicht streitig mit der Anerkennung von Gottes Wort in der Schrift.

Die Anerkennung von Gottes Wort in der Schrift oder der christlichen Religion als der wahren, durch das Zeugniß des heil. Geistes, lässt die wissenschaftliche Kritik zu ihrem vollen Rechte kommen. Die Frage nach der Entstehung der biblischen Bücher, sowie nach Allem was in der Schrift nicht zum Gebiete der religiösen Wahrheit gehört, bleibt deshalb der freien Untersuchung der Wissenschaft überlassen, ohne Nachtheil für die Religion.

Wenn die Wahrheit der christlichen Religion, wovon die Schrift historisch zeugt, für den Christen zufolge innerer Ueberzeugung feststeht, so wird dadurch auf religiösem Gebiete die Frage nach dem historischen Ursprung der biblischen Bücher weniger belangreich; die Frage, ob die christliche Wahrheit, d. h. Gottes Wort in der Schrift, ein Wort des Matthäus oder Paulus sei, ist keine religiöse Lebensfrage mehr und kann ruhig der freien Untersuchung der Wissenschaft überlassen werden.

Die alten lutherischen und reformirten Dogmatiker unterschieden mit Recht zwischen der fides divina und fides humana des Schriftwortes, d. h. zwischen der religiösen Ueberzeugung, daß Gott das Wort in der Schrift gesprochen habe, und zwischen der historischen Sicherheit, ob z. B. Matthäus und Marcus die nach ihnen genannten Evangelien geschrieben hatten; die zweite Frage war der ersteren untergeordnet. Schon in der alten Kirche war trotz der hohen Achtung vor dem apostolischen Ursprung einer Schrift doch die Werthschätzung derselben nicht ganz davon abhängig. Der Hebräerbrief wurde trotz der Ungewißheit über seinen Verfasser höher geschätzt als der Brief des Barnabas oder das κήρυγμα des Petrus, weil eben die alte Kirche mehr auf den inneren religiösen

Werth als auf den historischen Ursprung einer Schrift sah. — Diesem Beispiel folgten die Reformatoren. Daher ist nach Luther Das was Christum nicht zum Inhalt hat, nicht apostolisch, und wäre es von Petrus oder Paulus gelehrt; dagegen ist jede Predigt Christi apostolisch, und wäre sie von Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes. — Von diesem Standpunkte aus urtheilt er so frei über einzelne biblische Schriften, wenn auch sein Urtheil nicht immer richtig war. Das Buch des Predigers ist nach ihm nicht von Salomo, sondern von Sirach; ebensowenig ist Salomo selbst der Sammler der Proverbien oder der Gedichte im Hohenliede. Den Verfasser des Hebräerbriefs kennt er nicht, woran ihm aber Nichts liegt. Der Jacobusbrief ist nicht apostolisch, der Judasbrief ein Auszug aus dem zweiten Petrusbrief, die Apokalypse nicht apostolisch, weil sie Christum nicht lehrt noch kennt. — Selbst in der späteren lutherischen Kirche war die Frage nach dem auctor secundarius untergeordnet; und noch Quenstedt unterscheidet zwischen der Frage, ob das erste Evangelium kanonisch und ob es von Matthäus geschrieben sei. Nur die erste bezieht sich auf den seligmachenden Glauben, die zweite ist rein historisch; und ob Philippus oder Bartholomäus dies Evangelium geschrieben, hat Nichts mit der fides salvifica zu thun.

Dieselbe kritische Freiheit finden wir bei den reformirten Reformatoren; Zwingli, Oecolampad und Bucer hielten ebensowenig wie Luther die Apokalypse für ein Werk des Apostels Johannes und weigerten sich auf dem Colloquium zu Bern 1528, die dieser Schrift von den Katholiken entlehnten dogmatischen Beweise anzuerkennen. — Calvin ist über den Verfasser des Buchs Hiob ungewiß; es ist ihm aber die Ueberzeugung genügend, daß es unter dem Einflusse des h. Geistes geschrieben sei. Ebenso bekümmert er sich wenig darum, wer das letzte Capitel im Deuteronomium und wer den Hebräerbrief geschrieben, obgleich er selbst Paulus nicht für den Verfasser des letzteren halten kann. Der zweite Petrusbrief kann nach ihm nicht von demselben Verfasser wie der erste sein, ist aber deshalb nicht zu verwerfen; ebenso ist der Verfasser des Jacobus- und Judasbriefes ungewiß, aber beide Briefe in Nichts mit der apostolischen Lehre streitig oder eines Apostels unwürdig. Dasselbe Urtheil fällt er über die Perikope von der Ehebrecherin. Und wenn er das Matthäus-Evangelium ursprünglich griechisch geschrieben sein läßt, so beruft er sich nicht (wie noch jetzt Hug und unter Reformirten und Lutheranern Heidegger und Hoffmann) auf die dogmatische Unwahrscheinlichkeit, daß ein inspirirtes Buch verloren gegangen sei, sondern auf die rein kritische Bemerkung, daß der Verfasser die LXX citire. Ebenso erklären von späteren reformirten Dogmatikern Maccovius, die Frage nach der Echtheit eines Bibelbuches gehöre in's Gebiet der Geschichte und der theologischen Wissenschaft; Burman, die Frage nach dem Verfasser eines

Bibelbuches sei gleichgültig für den Glauben; Arnoldi, Niemand laufe Gefahr die Seligkeit zu verlieren, wenn er an dem Verfasser eines Bibelbuches zweifle; wenn er nur den Inhalt für göttlich erkenne, was nicht vom Verfasser abhänge. — Auch Joh. a Marck hält nur die Anerkennung des auctor principalis, nicht der auctores secundarii für wichtig. — Ebenso werden in der Conf. Belg. auf Grund des inneren Zeugnisses des h. Geistes die Bibelbücher für heilig und kanonisch erklärt; die Kritik ist frei in Bezug auf die Verfasser, wenn sie nur den Inhalt als göttlich anerkennt. So wird z. B. auch zwar im niederländischen Glaubensbekenntniß der Hebräerbrief Paulus zugeschrieben, nicht aber im französischen.

— Nicht weniger groß ist die Freiheit, die sich die Reformatoren im Urtheil über das Historische der Schrift nehmen, ganz anders als die späteren Dogmatiker. Mit Augustin sind auch sie überzeugt, daß sich in den Evangelien wohl Einheit in Geist und Zweck, aber nicht buchstäbliche Uebereinstimmung findet. So bezweifelt Luther den historischen Charakter der Bücher Hiob und Jona und stellt den historischen Werth der Bücher der Chronik unter den der Bücher der Könige. Er sucht die Verschiedenheit zwischen 1 Mos. 12, 4 und Apg. 7, 2 nicht durch harmonistische Künstelei wegzuräumen (ebensowenig wie Calvin die Differenz zwischen Apg. 7, 14 und 1 Mos. 46, 27), sondern betrachtet Stephanus als Redner, der nicht auf alle Details geachtet habe. In Beziehung auf die doppelte Zeitangabe für die Tempelreinigung erklärt er, daß die Evangelisten nicht derselben Ordnung folgen; Dies breche aber Nichts am Glauben ab. — Es kommt ihm nur auf die Hauptsache an, zu erkennen, daß Christus für uns gestorben ist; hierin stimmen ja doch alle Evangelisten überein; und so ist es kein großer Mangel, ob wir gleich auf Alles, so sonst gefragt wird, nicht antworten können.

Calvin erklärt, daß Matthäus in seiner Genealogie, in der Absicht drei gleichförmige Classen zu haben, mehrere Namen überschlagen habe, und daß Matth. 27, 9 der Name Jeremias für den des Zacharias errore geschrieben sei. — So erklärt auch noch Coccejus (zu 1 Kor. 10, 8) den Unterschied zwischen dieser Stelle und 4 Mos. 25, 9 aus einem Gedächtnißfehler des Paulus. — Es folgte also auch ihm aus der Inspiration keine absolute Unfehlbarkeit in Allem.

Dieselbe Freiheit wird bei andern Gegenständen angewandt, die zwar in der Schrift vorkommen, aber nicht in directer Beziehung zur Religion stehen. So stellt Luther das kaiserliche Recht über das mosaische, weil man durch diese Anerkennung weder den Glauben noch die Liebe schädige. Calvin verweist (zu Apg. 7, 14) auf Paulus' Verbot, sich ängstlich um Genealogieen zu kümmern; erklärt ferner, daß man aus 1 Mos. keine Astronomie zu lernen habe, weil Moses nicht als Philosoph, sondern aus religiösem Gesichtspunkt spreche, und

verwirft die aus religiösem Aberglauben folgende Verachtung dieser Wissenschaft. Ebenso hält er den Bau der Arche für unwesentlich, ausser insofern er mit dem Aufbau unserer Seele in Beziehung stehe. — So verwirft auch Keckermann die Meinung, daß der ganze Inhalt der Schrift zum Gebiete der Theologie gehöre, und Witsius hält die verschiedenen Ansichten über die Dauer der Schöpfung für den Glauben und die Liebe nicht berührend.

— Diese reformatorische Unterscheidung zwischen auctor principalis und secundarius hängt nun wohl zusammen mit ihrer mechanischen Inspirationstheorie, der die Frage nach dem amanuensis gleichgültig sein konnte. Aber trotz der ungenügenden Form ist sie ein festzuhaltendes Princip; die Religion, von der die Schrift zeugt, hat den Beweis der göttlichen Wahrheit in sich selbst unabhängig von der Frage, wer die Verfasser der Evangelien sind. Die Wahrheit religiöser Ueberzeugungen hängt nicht von kritischen, historischen oder sonstigen wissenschaftlichen Fragen ab (vgl. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen, S. 90). Wenn auch die christliche Religion mit den Thatsachen der evangelischen Geschichte, speciell mit dem Tode und der Auferstehung des Erlösers zusammenhängt, so haben doch Martha und Maria, bevor sie diese Thatsachen kannten, zu seinen Füßen gesessen und manche Fromme sich der Vergebung der Sünden gefreut, bevor Gottes Liebe sich im Tode Christi offenbart hatte. Um die äussere Kenntniß Christi nach dem Fleische bekümmerte sich daher Paulus wenig, weil er Christum nach dem Geiste kannte, d. h. wie er seinem Wesen nach, wovon sein irdisches Leben die äussere Erscheinung war, nur dem geistigen Auge erkennbar war (2 Kor. 5, 16; vgl. Tholuck, Gespräche, S. 180). Obgleich seine historische Kunde von Christo nicht so vollständig war, als die der andern Apostel, so hatte Dies doch keinen Einfluß auf seine religiöse Ueberzeugung, weil diese eben nicht von Fleisch und Blut abhängig war, sondern in der inneren Kraft der Wahrheit ihren Grund hatte (Gal. 1, 12. 15. 16). — Ebenso war der religiöse Glaube des Matthäus darum nicht weniger innig, weil mangelhafte historische Kunde ihn von Jairus' Tochter (*ἄρτι ἐτελεύτησεν* Matth. 9, 18 statt *ἐσχάτως ἔχει* Marc. 5, 23) ungenau erzählen oder die beiden Schächer Jesum lästern ließ (Matth. 27, 44; vgl. Luc. 25, 39). So gibt es ja so viele andere historische Differenzen und Ungenauigkeiten in den Evangelien, die jetzt Niemand mehr durch die früheren harmonistischen Kunstgriffe wird heben wollen, wodurch aber ebensowenig Jemand veranlasst werden darf, die Wahrheit und Reinheit des christlichen Glaubens der Verfasser zu bezweifeln.

Die historische Kritik, welche Evangelisten und Apostel selbst geübt (Luc. 1, 1—4; 2 Thess. 3, 17), bleibt also in ihrem Rechte und wird daher auch von allen bedeutenden Theologen vertreten; so von

Rothe, Bleek, Ullmann, Lücke, Neander, Schweizer, de Wette, Schenkel, Tholuck, selbst von Ebrard, und nicht minder in Holland. Mit Recht sagt Tholuck (Glaubwürdigkeit der evang. Gesch., S. 433): „Um zu wissen, was man preisgeben kann, muß man wissen, was man besitzt."

Eine solche Freiheit kann der Kirche nicht gefährlich werden oder zur völligen Leugnung der evangelischen Geschichte führen. Sonst hätten ja die ersten Christen keinen historischen Glauben gehabt, weil sie manche in den Evangelien mitgetheilte Thatsache aus Jesu Leben nicht kannten. Gewiß war auch Jesu Leben viel reicher an Begebenheiten, als wir wissen; aber nach Johannes (20, 31) reicht allein das von ihm Mitgetheilte aus, um den Glauben zu wecken, daß Jesus der Christ ist, und in diesem Glauben das ewige Leben zu erwerben. Wenn die Kindheitsgeschichte Jesu kritisch zweifelhaft ist, so leidet dadurch der Glaube an Jesu historische Persönlichkeit nicht; denn sonst hätte Keiner der Apostel einen historischen Christus verkündigt, wenn sie von jener Zeit schweigen, wie Johannes, Paulus, Jacobus, Petrus, Marcus Dies thun. Von solchen Thatsachen hängt der Glaube an den historischen Christus nicht ab.

Nach dem N. T. gibt es drei Kennzeichen für Das, was zur Christuspredigt (κήρυγμα) gehört. 1) Was Jesus öffentlich gethan und worauf er sich selbst berufen hatte, was in keinem Winkel geschehen und dessen Wahrheit bei Niemandem zweifelhaft war (Joh. 18, 20. 21. Apg. 26, 26; 10, 37—41). 2) Was durch Jesum geschehen und gesprochen war, und worin sich somit seine δόξα offenbart hatte, nicht was an ihm geschehen war (Joh. 1, 14. Matth. 11, 4. 5). Auch seine Auferstehung war nicht Etwas, was an ihm geschehen war, sondern eine Wiederannahme des Lebens durch dieselbe sittliche Macht, die ihn das Leben hatte hingeben lassen (Joh. 10, 18). 3) Was den Geist Christi ausdrückt und als Offenbarung seines göttlichen Lebens den Zweck hat, seine Herrlichkeit nach seiner Verheissung zum Eigenthum der Gläubigen zu machen (Joh. 17, 22). Deshalb legen die Apostel auf das Kreuz und die Auferstehung Christi solchen Werth, weil das Princip der Selbstverleugnung in dem Gekreuzigten und die Kraft seiner Auferstehung auch in den Christen wirksam sein müssen, wenn sie, mit Christus gekreuzigt, mit ihm zu einem neuen Leben auferstehen sollen. Was kein Ausdruck des inneren göttlichen Lebens des Herrn ist, kann zwar zu seiner Biographie gehören, aber auch ohne Nachtheil für den christlichen Glauben entbehrt werden. — Die einzelnen Thaten und Worte sind accidentiell, nicht die Person selbst, sondern die Offenbarung des inneren geistigen Lebens, das die Person ausmacht. Dies geistige Leben, das Wesen Christi, d. h. Christus selbst, bleibt Derselbe, wenn auch einzelne Tha-

ten oder Worte nicht oder anders geschehen oder gesprochen wären. Denn der Glaube an den historischen Christus besteht ebensowenig im Für-wahr-halten eines Aggregats von Thatsachen, als im Annehmen einiger buchstäblich so von ihm gesprochenen Worte. — Die Apostel schilderten Jesum, wie er überall wohlthuend das Land durchzog, und liessen in seinem Kreuzestode seine Selbstverleugnung und sittliche Größe, in seiner Auferstehung die Kraft bemerken, mit der er als zweiter Adam den Tod überwunden hatte, um in den Seinen geistlich zu leben und eine Gestalt zu gewinnen. Für den religiösen Glauben kommt es daher darauf an, mit ihm zu leben und zu sterben und in seiner Gemeinschaft im ewigen Leben zu stehen.

Diesen historischen Christus kann keine vernünftige Kritik leugnen. Sie kann einzelne Thatsachen, auf die die Apostel selbst in ihrer Predigt kein Gewicht legten, in Zweifel ziehen, aber nicht das historische Bestehen eines solchen Geistes und einer solchen Persönlichkeit, wie das N. T. Jesum malt. Wenn der Christ einmal die Religion Jesu als die wahre und in seinem Charakterbilde das erhabenste religiöse Ideal kennen gelernt hat und nun fragt, ob die evangelischen Berichte von ihm Wahrheit oder Dichtung sind, so bemerkt er zwei Thatsachen gleichzeitig: daß eine Person von unübertrefflicher Reinheit und Welt-überwindender Macht gezeichnet wird, aber ohne irgendwelche historische Kunst, in ganz gebrechlicher Form. Wer daher ein solches Bild hätte erdichten können, hätte besser schreiben müssen; und wer so schlecht schrieb, hatte nicht das Genie zu einer solchen Dichtung. Die ungelehrteste und einfachste Feder hat uns ein Bild gezeichnet, vor dessen Größe und Erhabenheit auch der hartnäckigste Unglaube verstummen muß.

Für den Christen steht also auch bei der größten Freiheit der Untersuchung die historische Wahrheit der evangelischen Christuspredigt fest. Aber selbst dann würde die christliche Religion objectiv im N. T., subjectiv in den Herzen der Gläubigen bestehen bleiben, wenn wirklich die negative Kritik die historische Erscheinung Christi leugnen könnte. Der Wind wird an seinem Sausen erkannt, wenn man auch nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht; das Licht auf dem Leuchter bleibt Licht, wenn man auch nicht weiß, wie es auf den Leuchter gesetzt ist; die Sonne verbreitet Licht und Wärme, ob man den Ursprung des Lichtes erklären kann oder nicht; und so ist die in Jesu in's Leben getretene Religion nicht deshalb die wahre, weil er sie gestiftet; sondern sie würde wahr und göttlich in sich selbst sein, auch wenn sie einen andern historischen Ursprung hätte. — Aber wozu solche Annahme! Das Christenthum wird eben nicht blos als Religion bleiben, sondern der Christ wird auch immer wieder aus dem N. T. die Ueberzeugung gewinnen, daß ein solches Bild wie das Christi nicht erdichtet werden konnte; daß eine so vollkommene Reli-

gion das Werk einer Person sein muß, die sie in ihrem eigenen Leben verwirklicht hat.

V.
Die natürliche Gotteserkenntniß.

In Uebereinstimmung mit der h. Schrift erkennt die reformirte Kirche gegenüber dem Socinianismus das Bestehen einer natürlichen Gotteserkenntniß an. Organ oder Vermögen derselben ist die Vernunft; ihre Quelle die Natur in ihrem ganzen Umfange, nicht blos die physische, sondern auch die geistige Welt, die letztere besonders, wie sie dem Menschen durch die Kenntniß seiner selbst, d. h. seiner eigenen sittlichen Natur erschlossen wird.

Kann der menschliche Geist das Uebersinnliche erreichen, oder ist seine Kenntniß auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung beschränkt? Im ersten Fall ist eine freie selbständige Gotteserkenntniß möglich, wie sie das Wesen des Zeugnisses des h. Geistes ausmacht; im zweiten Fall gibt es für den Menschen entweder keine Kenntniß der übersinnlichen Welt (und sind Skepticismus und Materialismus berechtigt) oder nur einen widervernünftigen traditionellen Autoritätsglauben. Die reformirte Kirche erkennt das Recht der natürlichen Gotteserkenntniß an, potentiell als Anlage im Menschen (theologia naturalis innata), actuell als Frucht des entwickelten menschlichen Denkens (theologia naturalis acquisita); während die Socinianer alle natürliche Gotteserkenntniß leugnen.

Die Frage nach dem objectiven Bestehen der übersinnlichen Wahrheit sowie nach der Fähigkeit der menschlichen Vernunft sie zu erkennen, beschäftigte schon die Alten. Plato schrieb den Ideen eine objective Existenz zu; ihm war der *κόσμος νοητὸς* zugänglich für den menschlichen Geist, der sich vom *κόσμος ὁρατὸς* befreit und das *ὄμμα τῆς ψυχῆς* für die Kenntniß des Göttlichen und Wahren erschliesst. Folglich waren ihm die Ideen, d. h. Gott selbst, wie er dem Menschen durch seine Vernunft kenbar wird, der Maßstab für jedes Urtheil und jede That. — Die Sophisten dagegen erklärten alle menschliche Kenntniß, folglich auch die einer übernatürlichen Welt, für rein subjectiv; der Mensch hat keine Kenntniß objectiver Wahrheit; nicht die objective Idee, nicht Gott, wie er sich dem Menschen offenbart, sondern der Mensch, seine subjective Meinung ist *πάντων χρημάτων μέτρον*. So hatte die Religion gar keinen Boden; mit der Leugnung der Wahrheit der menschlichen Kenntniß wurde die Existenz Gottes zweifelhaft, die Moral zu einer Lehre des Eigennutzes, Recht und Gesetz von Zufall und Willkür abgeleitet. — Um dieselbe Frage handelt es sich im Mittelalter im Streit des

Realismus und Nominalismus, ob universalia ante rem oder universalia post rem; ob die Begriffe vom Göttlichen und Sittlichen objectiven Werth haben oder nicht. Consequent führt der Nominalismus ebenso wie früher die Sophistik und später der englische und französische Empirismus zum Materialismus; im Mittelalter statt dessen um so mehr zur Autorität der Kirche, denn da die Vernunft nicht im Stande ist, das objectiv Wahre zu erkennen, so muß die religiöse und sittliche Wahrheit den Menschen von Aussen mitgetheilt werden. — Hiernach muß aber auch, wo Gott redet, Vernunft und Gewissen schweigen, selbst wenn er das Gute für schlecht, das Schlechte für gut erklären sollte; denn gut und schlecht sind keine objectiv wahren Begriffe. Diese Consequenz zieht der auf nominalistische Principien gestützte jesuitische Probabilismus. Daß ein solcher widervernünftiger Autoritätsglaube, der für die Stimme des Gewissens taub ist, nicht mehr Bürgschaft für die Sittlichkeit bietet, als die Utilitätsmoral des Materialismus, beweist die Ermordung Wilhelm's von Oranien.

Der Realismus dagegen, wie ihn Anselm und Thomas nach dem Vorgange Augustin's vertreten, erklärte die Begriffe der Vernunft nicht für nominell, sondern für reell wahr. Die damaligen Streitfragen haben zwar für unsere Zeit keinen Werth mehr, aber der Unterschied der Principien ist noch jetzt wichtig. Nicht der Art und Weise wegen wie im Mittelalter die Wahrheit bewiesen wurde, auch nicht der Resultate seiner philosophischen Speculation halber, aber wegen der Anerkennung, daß es eine höhere Wahrheit gebe, als die sittliche Empirie constatiren könne, und daß die Vernunft diese Wahrheit erreichen könne, verdient der Realismus unsere Beachtung. — Die Kirche verwarf damals auch nicht blos Abälard's Rationalismus, der die Kirchenlehre nach der Einsicht der Vernunft umwandelte, sondern ebenso Roscellin's Nominalismus; sie kanonisirte Anselm und Thomas, aber weder Duns Scotus noch Occam.

In der Reformationszeit zeigte sich derselbe Principienstreit, wenn auch nicht unter demselben Namen. Während der Socinianismus eine Fortsetzung des Nominalismus war, vertrat die deutsch-schweizerische Reformation die realistischen Principien und beantwortete die Frage, ob der Mensch auch ohne übernatürliche Offenbarung zur Kenntniß der religiösen Wahrheit kommen könne, bejahend. — Nach Melanchthon erkennt die Vernunft nicht blos die Existenz, sondern auch die Eigenschaften Gottes. Er stimmt Paulus und Plato bei, daß die ersten Begriffe nicht erst gesucht und erworben werden, sondern dem menschlichen Geiste ursprünglich anerschaffen sind, und verwirft die Ansicht, es sei Nichts im Verstande, was nicht vorher sinnlich wahrgenommen sei. — Zwingli schreibt

auch der Vernunft der vorchristlichen Welt die Fähigkeit zu, Wahres und Göttliches zu erkennen, und erklärt, daß der Gottesbegriff, den der Mensch von Natur besitze, von Gott in seine Seele gelegt sei. — Charakteristisch ist im reformirten Lehrsystem die Unterscheidung der theologia naturalis innata und acquisita. Die erste ist zwar keine angeborne Kenntniß oder ein entwickelter Begriff von Gott, was der Empirismus mit Recht bestreitet, aber die ursprüngliche Anlage und das Vermögen, das durch Entwickelung und Uebung zur th. n. acquisita wird. — In Beziehung auf die erstere sagt Calvin, der Keim der Religion sei Allen ohne Unterschied eingepflanzt, und dieser Eindruck sei so stark, daß es leichter sei, alle natürlichen Neigungen zu unterdrücken als den Gedanken an Gott in dem menschlichen Geiste auszurotten. Er nennt dies Bewusstsein eine nicht erst zu erlernende, sondern angeborne Kenntniß; selbst die religiösen Betrügereien beweisen ihm durch den Eingang, den sie fanden, die naturalis propensio ad religionem; und selbst der Gottesleugner ist ihm Zeuge dafür, daß in der Seele jedes Menschen aliqua Dei notio vorhanden ist. — Dieser potentiell vorhandene Gottesbegriff muß nun durch die Vernunft zum vollen Bewusstsein erhoben werden, damit die th. n. acquisita entsteht, deren Quelle die Natur und in ihr vor Allem der Mensch ist, der nach Calvin nicht mit Unrecht *μικρόκοσμος* genannt wird. Die geistige Fähigkeit des Menschen beweist die Weisheit seines Schöpfers; der vom Menschen gemachte Unterschied zwischen Recht und Unrecht bürgt für die Existenz eines höchsten Richters. Jeder der sich selbst erforscht, wird den Gott finden, dessen göttliches Leben, dessen Weisheit, Macht, Gerechtigkeit und Liebe in dem Menschen selbst dem menschlichen Geiste offenbar werden.

Mit der natürlichen Gotteserkenntniß hängt die natürliche Kenntniß des Sittengesetzes zusammen. Denn dies ist nach Zwingli die Offenbarung des göttlichen Willens, seine Kenntniß also Kenntniß Gottes selbst. — Daß wir wissen, was gut und recht ist, was doch ausser dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung liegende Begriffe sind, beweist nach Calvin, daß in uns ein Geist ist, in dem diese Kenntniß ihren Sitz hat. Ja, der Mensch ist sich bewusst, geboren zu sein um die Tugend zu üben. — Kräftig polemisirten daher die reformirten Dogmatiker zur Vertheidigung des natürlichen Sittengesetzes gegen die machiavellistischen Staatslehren, daß der Mensch, von Natur von jedem Gesetze frei, blos durch Gewohnheit, Tradition oder einen contrat social einem Gesetze unterworfen sei; oder daß Gut und Böse nur von obrigkeitlicher Bestimmung oder dem dadurch entstehenden Vortheil oder Nachtheil abhingen und nicht von der Vorschrift des göttlichen Gesetzes, das dem Gewissen jedes Menschen eingeprägt sei. — Auch das zukünftige Leben kennt der

Mensch nach Calvin durch seine natürliche Gotteserkenntniß; und das Gewissen, das zwischen Gut und Böse unterscheidet, weist auf ein göttliches Gericht und beweist die Unsterblichkeit.

Die Socinianer dagegen mit ihren nominalistischen Principien kennen keine natürliche Gotteserkenntniß. Der Grundfehler ihres Systems ist die mechanische Vorstellung von dem Verhältniß zwischen Gott und Welt; der Begriff einer immanenten Offenbarung und Wirksamkeit Gottes in seiner Schöpfung ist ihnen fremd. Das Wohnen Gottes im Himmel gilt ihnen als Beweis des räumlichen Abstandes zwischen ihm und dem Menschen. Mit dieser deistischen Trennung Beider hängen alle übrigen Abweichungen ihres Systems zusammen, die wir hernach zu erwähnen haben, und aus demselben Grunde wird auch alle Offenbarung Gottes in der menschlichen Vernunft geleugnet; Offenbarung gibt es nur in dem Sinne, daß Gott seine Befehle und Verheissungen auf mechanische Weise äusserlich bekannt macht. — Socinus bestreitet die Ansicht, daß dem Menschen von Natur der Gedanke einer Gottheit eigen ist; vielmehr hat Gott sich dem Menschen eben von Anfang an (äusserlich) offenbart. — Ebenso stammt nach Ostorodt die menschliche Kenntniß von Gott nicht von Natur, nicht von Betrachtung der Schöpfung, sondern vom Hörensagen, weil Gott sich eben von Anfang an offenbart hat. Selbst Jesu Kenntniß der Wahrheit rührt nur daher, daß er vor seinem öffentlichen Auftreten gen Himmel gefahren war, um vom Vater zu hören, was er den Menschen verkündigen sollte (Joh. 3, 16 ?).

Kräftig polemisiren die reformirten Dogmatiker gegen diese Ansicht, die alle Gotteserkenntniß zu einer traditionellen macht, so Joh. a Marck, Voetius, Maresius, Arnoldi, Burman, Essenius, Hoornbeek, Heidanus, Witsius, Vitringa, Wilh. a Brakel, Beckius, Turretinus, Pictet, Stapfer. Sie nennen das socinianische Lehrsystem atheistisch, leugnen, daß die Seele eine tabula rasa sei, auf die die Wahrheit äusserlich geschrieben werde, bezeichnen es als Verkennung der menschlichen Natur, die Religion nur von äusserer Mittheilung oder Tradition abzuleiten.

Die reformirte Lehre ist schriftgemäß, die socinianische nicht. Die Schrift spricht überall von einer natürlichen Gotteserkenntniß, die durch die Anschauung des Weltalls, zumal durch Kenntniß des Menschen erworben wird. So schon das alte Testament (Jes. 40, 26. Ps. 19, 1. 4; vgl. Ps. 50, 6; 97, 6; 148, 2. Hiob 12, 7). Besonders aber verweist Jesus auf die Natur als Quelle, um Gottes Weisheit, Vorsehung und Liebe kennen zu lernen (Matth. 5, 45; 6, 26); und er entlehnt seinen Unterricht nicht blos der Geschichte (Matth. 21, 33. Luc. 4, 25—27) und dem täglichen Leben (Luc. 6, 11), sondern verweist vor Allem auf sich selbst als den echten Menschensohn, in dem Gottes Bild angeschaut werde (Joh. 14, 9).

— Ebenso wird nach Paulus Gottes unsichtbares Wesen von Anbeginn an aus der Schöpfung erkannt (Röm 1, 20), und ist das Sittengesetz als Naturgesetz in's menschliche Herz geschrieben (Röm. 2, 14. 15). Es gibt nicht blos äussere (φανέρωσις), sondern auch innere Offenbarung (ἀποκάλυψις), und die natürliche Gotteserkenntniß ist auf die Ueberzeugung gegründet, daß Gott nicht ferne von uns ist und daß wir in ihm leben, weben und sind (Apg. 17, 27. 28).

Ebenso ist die socinianische Lehre auch unlogisch, denn wenn die menschliche Seele eine tabula rasa ist, wie ist es dann dem Menschen möglich, Das was ihm äusserlich über Gott und seinen Willen verkündigt wird, als wahr und göttlich zu erkennen? Es wird bei dem Beweise für Gottes Existenz bereits eine Kenntniß Gottes vorausgesetzt, die doch selbst erst von diesem Beweise abhängig ist, was eine reine petitio principii ist. Wenn es keine natürliche Gotteserkenntniß gibt, so gibt es auch keine Mittel, wodurch sich das Christenthum, sei es durch Wunder, sei es durch seinen inneren Charakter, als göttliche Offenbarung erweisen kann.

Endlich ist auch die Gefahr des nominalistisch-socinianischen Standpunktes für die Sittlichkeit nicht gering; und sie ist auf protestantischem Boden nicht dadurch aufgehoben, daß hier nicht die Autorität der Kirche, sondern allein der Schrift entscheidet, was Recht und Unrecht, gut und böse ist. Wenn Vernunft und Gewissen schweigen müssen, so gibt es keine Gegengründe gegen den Schwärmer, der den Befehl der Tödtung der Amalekiter auf seine Mitbürger anwendet. Wohl erklärt Luther, Gott sage Dies nicht zu uns, sondern nur: Bekehre dich und glaube. Aber consequent wird Dies auch nicht zu uns, sondern von Johannes dem Täufer und Petrus zu den Juden gesagt. Da also kein Bibelwort direct an mich gerichtet ist, so fragt es sich, woran ich erkennen soll, daß ich den zehn Geboten folgen muß, aber nicht dem Befehl Gottes an Abraham, seinen Sohn zu opfern; woran ich das „es steht geschrieben“ des Satans von dem „es steht geschrieben“ Christi unterscheiden soll; — wenn nicht die Verheissung wahr ist: „ich will mein Gesetz in ihre Herzen schreiben“, wenn ich nicht Gottes Willen in meinem Inneren vernehme und so mit Luther sagen kann: Also halte ich die Gebote, die Moses gegeben hat, nicht darum, daß sie Moses geboten hat, sondern daß sie mir von Natur eingepflanzt sind und Moses allhier glech mit der Natur übereinstimmt.

Dies Letzte kann selbst Socinus nicht leugnen; er muß zugeben, daß es in allen Menschen ein natürliches Vermögen gibt, um Gutes und Böses zu unterscheiden; nennt Dies ein inneres Wort Gottes, dem gehorchend man Gott selber gehorcht. Diese Inconsequenz stößt aber das gesammte Autoritätsprincip der Socinianer um; mit ihr muß auch die natürliche Gotteserkenntniß überhaupt zugegeben werden.

VI.
Die natürliche Gotteserkenntniß als die ursprüngliche Bestimmung des Menschen.

Es gehört zum Wesen des Menschen, die Kenntniß Gottes als natürliches Eigenthum zu besitzen. Hierin besteht nach der reformirten Kirche die ursprüngliche Würde des Menschen. Die wahre Gotteserkenntniß im status integritatis wird von Reformirten und Lutheranern als donum naturale betrachtet, im Gegensatz zur Lehre der römischen Kirche, daß der ursprüngliche status integritatis ein donum supernaturale, superadditum sei, und daß das Vermögen Gott zu erkennen und ihm zu dienen, d. h. die Religion nicht aus dem Wesen und der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur abzuleiten sei.

Die reformirte Kirche erkennt nicht blos die natürliche Gotteserkenntniß als solche an, sondern betrachtet dieselbe auch als das natürliche Eigenthum des Menschen, d. h. als Etwas das zum Wesen und zur ursprünglichen Bestimmung der menschlichen Natur gehört. Wäre somit der Mensch, was er sein sollte, so würde er die reine Erkenntniß Gottes, des Sittengesetzes, seiner Bestimmung für die Ewigkeit, von Natur besitzen. — Um diese Lehre als reformirt zu erweisen, ist das kirchliche Dogma über den Menschen im status integritatis zu untersuchen; denn was nach ihm der Mensch in diesem Zustande ursprünglich war, das war er nach Wesen und Bestimmung der menschlichen Natur.

Der status integritatis, die justitia originalis ist sowohl nach römischer als nach lutherisch-reformirter Lehre ein Zustand von Vollkommenheit; es gehören zu derselben die wahre Erkenntniß Gottes, die vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit, als sittliche Freiheit gedacht, und der Besitz der Unsterblichkeit. — Die Differenz beginnt bei der Frage: Sind diese Gaben und Rechte dona naturalia oder supernaturalia? Ist diese vollkommene Gotteserkenntniß natürlich, zum Wesen des Menschen gehörend, oder ein accidens, die Folge übernatürlicher Mittheilung? — Der letzteren nominalistischen Lehre gegenüber erklärt Luther ausdrücklich, daß die Gerechtigkeit nicht gewesen sei eine Gabe so von Aussen gekommen und etwas Verschiedenes von der Natur des Menschen, sondern daß sie wahrhaftig natürlich gewesen, also daß Adam von Natur Gott geliebt, ihm geglaubt und ihn erkannt habe. Ebenso gehört nach Melanchthon die ursprüngliche Gerechtigkeit, d. h. Erkenntniß Gottes und Gehorsam gegen seinen Willen, ursprünglich zur menschlichen Natur. — Die Apologie setzt als Kirchenlehre fest, der Besitz der ursprünglichen Gerechtigkeit bedeute, Gott aus eigener Kraft über Alles zu lieben und seinen Geboten gehorsam zu sein. — Nicht minder lehrt

Zwingli, daß dem Menschen mit dem Athem des Lebens der Wunsch nicht blos nach dem leiblichen, sondern auch nach dem ewigen Leben anerschaffen sei; daß das Ebenbild Gottes das von ihm in das menschliche Herz geschriebene Naturgesetz sei. Und Calvin erklärt die ursprüngliche Vortrefflichkeit als die Fähigkeit, sich mit Vernunft nicht blos zu dem Irdischen, sondern auch zum Himmlischen, zu Gott und der ewigen Seligkeit zu erheben.

Mit Recht schliesst Möhler, daß auch Calvin sich den geistigen Zustand des Menschen im status integritatis ohne übernatürliche Gaben gedacht. — Er begeht aber die Inconsequenz, trotz der großen Naturgaben, die er dem Menschen im st. int. zuerkennt, doch an andern Stellen noch an der alten scholastischen Unterscheidung der dona naturalia und supernaturalia in diesem Zustande festzuhalten; selbst Glaube und Liebe zu Gott und dem Nächsten sind ihm adventitia, dem Menschen im st. int. praeter naturam eigen, und durch den Fall nicht blos corrupta, sondern exinanita. Consequent wäre dann aber auch der Fall nicht, wie er sonst lehrt, eine corruptio naturae, sondern nach römischer Lehre ein Verlust der supernaturalia ohne Veränderung der Natur des Menschen. Ebenso kann, wenn die Erkenntniß und Liebe Gottes adventitia sind, die mit dem Falle verloren gegangen sind, so wenig vor als nach dem Fall von einer natürlichen Gotteserkenntniß die Rede sein. Da dieselbe aber nach reformirter Lehre selbst noch nach dem Falle existirt, so muß sie um so mehr als donum naturale im st. int. betrachtet werden. — Die Inconsequenz Calvin's ist also anzuerkennen und nicht mit Baur (Gegensatz des Kath. u. Prot., 3 Aufl., S. 116) dadurch wegzuräumen, daß man die Uebernatürlichkeit der just. orig. in modernem Sinne so fasst, daß sie nur Das bezeichne, was der Mensch zwar nicht in der Wirklichkeit und Erscheinung, aber innerlich und an sich sei. — Mit derselben Inconsequenz nehmen auch spätere reformirte Dogmatiker neben den dona naturalia auch supernaturalia im st. int. an, vertheidigen sich gegen den Angriff Bellarmin's, daß die reformirte Lehre keine supernaturalia erkenne. Dennoch erklären die meisten Dogmatiker gegenüber der römischen Lehre die just. orig. als st. integr. naturalis; so Alsted, Wendelin, Ryssenius, Turretin, Pictet, Wyttenbach, Maccovius, Maresius, Coccejus, Essenius, Wilh. a Brakel, Joh. a Marck, Joh. van der Kemp. — Und ebenso lehren die Symbole, der heidelberger Katechismus, die schottische Confession, die Canones Dordr.

Daß gerade in dieser Lehre ein wichtiger Charakterzug der reformirten Dogmatik liegt, beweist die heftige Polemik darüber mit den Katholiken. — Die Can. Trid. setzen darüber noch Nichts fest; aber der Cat. Rom. lehrt ausdrücklich, daß der Mensch der Unsterblichkeit

nicht naturae vi, sondern divino beneficio theilhaftig sei; die just. orig. ist ein admirabile donum additum, wodurch die sinnlichen Begierden tanquam fraeno regebantur. — Pius V. und Gregor XIII. erklären die Lehre für häretisch, daß die just. orig. eine conditio naturalis und nicht ein Vorrecht sei, das nicht zur menschlichen Natur als solcher gehöre. Und Bellarmin stellt diese Lehre als allein katholisch hin. — Zwar erklärt Möhler Dies anfangs nicht für Kirchenlehre, sondern für ein von derselben verschiedenes Theologumenon. Aber von Baur deshalb zurecht-gewiesen, nennt er sie später ein integrirendes Moment der Lehre und nimmt seine frühere Ansicht zurück. — Vor Allem geht Bellarmin's Polemik gegen die Protestanten auf diesen Punkt ein. Und die Kirche verwarf auch Bajus und die Jansenisten, denen die just. orig. auch nicht auf übernatürlicher Gnade, sondern auf der essentia der menschlichen Natur selber beruhte. Während nach den Protestanten die Erkenntniß Gottes zur Natur und zum Wesen des Menschen gehört, wird Dies von der römischen Kirche verneint, das Wesen des Menschen also viel niedriger gestellt.

Dem Katholiken ist die menschliche Seele in religiöser Beziehung eine tabula rasa, auf die die Wahrheit von Aussen geschrieben werden muß; die vollkommene Heiligkeit wird in mechanischer Weise von einer gratia specialis abhängig gemacht und die Unsterblichkeit als accidens, nicht zur menschlichen Natur als solcher gehörig betrachtet; dem Protestanten gehören Erkenntniß Gottes, Religion, Unsterblichkeit zum Wesen der menschlichen Natur. — Dem Katholiken beruht folglich die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung auf dem natürlichen Unvermögen des sinnlichen Menschen, zur wahren Erkenntniß Gottes zu gelangen; dem Protestanten bedarf der Mensch als solcher keine übernatürliche Mittheilung der religiösen Wahrheit; diese ist erst nothwendig geworden durch die Sünde. — Dem Katholiken ist Gott rein transcendent und keine natürliche Verwandtschaft zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste; dem Protestanten wohnt Gott praesentissima sua virtute in unoquoque nostrum. — Dem Katholiken ist der heilige Geist eine äussere, übernatürlich verliehene Gabe, welche dem Menschen von Natur fremd ist; dem Protestanten ist die Gemeinschaft des h. Geistes Folge der ursprünglichen Verwandtschaft der menschlichen Natur mit Gott; und die Aussprachen der unverdorbenen Vernunft und des Gewissens im st. int. ein Zeugniß des h. Geistes selbst im Herzen des Menschen. — So wird die ursprüngliche Würde des Menschen im protestantischen Lehrsystem ganz anders gewahrt, als im römischen.

Auch für die Beurtheilung der Sünde ist hier eine weitgreifende Differenz geboten. Denn wenn die Gotteserkenntniß auch im st. int. ein donum supernaturale ist, das mit dem Fall verloren

geht, so muß auch der Zustand des gefallenen Menschen nicht als Abweichung von seiner ursprünglichen Natur, sondern als nothwendige Folge des Mangels übernatürlicher Hülfe angesehen werden. Nach der reformirten Lehre kann auch der Mangel reiner Gotteserkenntniß dem Menschen sittlich zugerechnet werden, weil er, als Folge der Sünde, Abweichung von seiner ursprünglichen Bestimmung ist; nach Bellarmin hört der goldene Zaum, durch den im Paradiese die sinnliche Natur des Menschen bezwungen wurde, mit dem Falle auf, den Menschen vor dem Straucheln zu bewahren. — Nicht minder hat diese römische Anthropologie bedenkliche Folgen für die Christologie. Luther fragt mit Recht, was daraus folge, wenn man behaupte, daß die just. orig. nicht zur Natur des Menschen gehört habe, sondern eine hinzukommende Gabe gewesen sei; ob nicht die Versöhnung durch Christum dann überflüssig erscheine, wenn die ursprüngliche, verloren gegangene Gerechtigkeit nur eine Gabe gewesen sei, die nicht zu unserer Natur als solcher gehört habe, wenn also die menschliche Natur durch den Fall nicht verletzt worden sei? Denn dann ist die Versöhnung keine Wiederherstellung der ursprünglichen durch die Sünde gehemmten Kräfte, keine Verwirklichung Dessen was ursprünglich nach Anlage und Bestimmung zur menschlichen Natur gehörte, sondern ein accidens, ein Zurückerhalten rein äusserer Vorrechte, ein Mittel den Menschen glücklicher, aber nicht ihn vollkommener zu machen.

— Wir haben so die Frage beantwortet, wie die reformirte Kirche sich den Menschen nach seiner ursprünglichen Anlage und Bestimmung vorgestellt habe; ob diese Idee der Menschheit schon im ersten Menschen verwirklicht war, ist eine andere Frage. — Dem kirchlichen System ist der erste Mensch das Ideal, in dem die Kirche ihre Ansicht über die ursprüngliche Anlage und Bestimmung der menschlichen Natur ausgesprochen hat. Daß dies Ideal im ersten Menschen historisch dagewesen sei, mag unbiblisch (1 Kor. 15, 45. 46) und im Streit mit der Analogie aller Entwickelung in der natürlichen und sittlichen Welt sein; aber was der erste Mensch actu nicht war, das ist der Mensch nach Anlage und Bestimmung. Dies ist die wahre Seite des kirchlichen Dogma's, und wenn das Ideal der Menschheit auch nicht im ersten Adam verwirklicht war, so ist es doch im zweiten Adam historisch erschienen. — Hat daher auch das protestantische Dogma mit Augustin darin geirrt, daß es schon im ersten Menschen das Ideal der Menschheit auftreten sah, und hat Socin in der Bestreitung dieses Factums nicht Unrecht, so hat doch in ihrer Darstellung des st. int. die protestantische Kirche Socin gegenüber mit Recht die Würde der menschlichen Natur vertheidigt.

VII.

Die natürliche Gotteserkenntniß in ihrer Entwickelung gehemmt durch die Sünde.

Durch die Sünde wird das natürliche Vernunftlicht im Menschen verdunkelt, aber nicht vernichtet. Die reformirte Kirche lehrt das Erste gegenüber der römischen Kirche und den Socinianern, die den Mangel einer selbständigen, natürlichen Gotteserkenntniß nicht aus der Sünde, sondern aus der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur ableiten; das Zweite gegenüber der lutherischen Kirche, nach der das natürliche Vernunftlicht in Folge der Sünde auf dem religiösen Gebiete zu bestehen aufgehört hat.

Die wahre Gotteserkenntniß, die nach lutherisch-reformirtem Princip das Wesen des Menschen nach seiner Anlage und Bestimmung ausmacht, hängt eng mit der sittlichen Reinheit zusammen. Wo die Sünde herrscht, wird sie im Keime verletzt und in der Entwickelung gehemmt. Die protestantischen Kirchen lehren demzufolge, daß der gefallene Mensch nicht das Vermögen habe, gemäß seiner ursprünglichen Anlage Gott zu erkennen; wo die Sünde herrscht, ist nach ihnen das Auge der Seele für die reine Anschauung der übersinnlichen Welt verschlossen. So Melanchthon, Luther, Calvin; die symbolischen Bücher. Wie man auch über den Ursprung der Sünde denke, so steht doch nach den Grundprincipien fest: 1) daß die Sünde thatsächlich existirt, 2) daß sie mit dem Begriff der menschlichen Natur nach ihrer Anlage und Bestimmung streitig ist, folglich nicht zum Wesen des Menschen gehört, 3) daß sie den Menschen unfähig macht, um gemäß seiner göttlichen Anlage das Licht der Wahrheit unverhüllt anzuschauen.

Hierin stimmen beide protestantische Kirchen überein gegenüber der römischen Kirche und dem Socinianismus. Nach der römischen Dogmatik bringt die Sünde der menschlichen Natur keinen Schaden, sondern hat nur den Verlust der dona supernaturalia zur Folge; die menschliche Natur an und für sich ist jetzt nicht unfähiger zum Guten als im st. int. Nach Socin ist das Wesen des Menschen eine tabula rasa, auf die die Wahrheit von Aussen geschrieben werden muß; seine Unkenntniß Gottes beruht nicht auf seinem mangelhaften sittlichen Zustand, sondern auf dem Mangel an Ueberlieferung der übernatürlich mitgetheilten Wahrheit, gehört also zum Begriff des Menschen selber. — Den protestantischen Kirchen gehört dagegen die Erkenntniß Gottes zum Wesen der menschlichen Natur, und der Mangel derselben ist Folge der Sünde.

Dagegen weichen beide Kirchen darin von einander ab, daß die Lutheraner lehren, das Licht der natürlichen Gotteserkenntniß und die ursprüngliche Kraft zur Tugend sei durch die Sünde vernichtet, während die Reformirten auch in dem gefallenen Menschen noch das

Ebenbild Gottes, wenn auch durch die Sünde befleckt, erkennen und die natürliche Gotteserkenntniß und sittliche Kraft durch die Sünde nicht vernichtet, sondern nur geschädigt erachten.

Luther rechnet zwar nicht, wie Möhler aus einigen unklaren Ausdrücken Desselben nachweisen will, die Sünde zum Wesen des Menschen, essentiell zur menschlichen Natur gehörig, und die lutherische Kirche verwirft Dies als Flacianismus. Aber sowohl nach Luther als nach den lutherischen Symbolen ist das Ebenbild Gottes, zumal in geistlichen Dingen, im Zustande der Sünde vernichtet, und im Menschen ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua, vielmehr der Mensch similis trunco et lapidi vita carenti. Zwar sind derart übertriebene Ausdrucksweisen zu erklären aus der doppelten Polemik gegen die römische Anthropologie und gegen den Synergismus; und die Inconsequenz der Form. Conc. nicht zu übersehen, die an einer Stelle (p. 656) der menschlichen Natur auch kein Fünklein geistiger Kraft mehr lässt, um es gleich darauf (p. 657) ihr doch wieder beizulegen; auch lässt Luther an manchen andern Stellen der Vernunft und dem Gewissen ihr Recht widerfahren. Aber die reformirte Anthropologie hält sich von jener Einseitigkeit doch freier. — Luther hält alle Heiden für ewig verloren, Zwingli hofft auch die frommen Heiden im Himmel zu treffen. Luther erklärt den gräulichen Numa für den Erfinder aller Abgötterei durch teuflische Eingebung, schreibt alle Religion ausserhalb der Schrift dem Teufel zu; selbst Melanchthon sieht in den Tugenden der Heiden Nichts als Untugenden; während Calvin auch in ihnen exiguum divinitatis gustum erkennt, und das Ebenbild Gottes durch den Fall geschädigt, aber nicht vernichtet sein lässt.

Derselbe Unterschied zeigt sich in den Symbolen. Die Form. Conc. macht mit Luther den Menschen zum truncus et lapis, die Conf. Helv. II. erklärt Dem gegenüber in directer Polemik non esse prorsus in lapidem vel truncum commutatum, verwirft diese Ansicht als Manichäismus; und die Can. Dordr. wie die Conf. Belg. sagen Dasselbe, ebenso unter den späteren Dogmatikern vor Allen Coccejus.

Es zeigt sich diese principielle Differenz schon im Abendmahlsstreite. Nach Luther muß man beim Abendmahl wider Alles was die Vernunft eingibt und die Sinne begreifen, am Wort halten; Zwingli bestreitet ihn nicht nur mit Schriftgründen, sondern sagt auch, daß eorum opinioni sensus, ratio, intellectus et fides reclamarunt; und Calvin führt den Vertheidigern der Ubiquitätslehre, die durch die Allmacht Gottes beweisen wollen, daß derselbe Leib an mehr als einer Stelle gegenwärtig sein könne, zu Gemüthe, daß man dann auch von Gott fordern könne, das Licht zu gleicher Zeit Licht und Finsterniß sein zu lassen. Ebenso erklärt er dem

römischen Begriff der fides implicita gegenüber, daß nach der Schrift die fides mit intelligentia verbunden sei. — Auch die späteren reformirten Dogmatiker verwerfen ebenso wie den Rationalismus Socin's auch die Lehre der Vertheidiger der Ubiquität und Consubstantiation, daß in den Sachen des Glaubens die Vernunft nicht gehört werden dürfe; so Maresius, Pictet, Wendelin, Heidegger.

Nach diesem Princip gestand man auch meist der Philosophie Einfluß auf die Theologie zu. Die Bestreitung des Cartesius beruhte nicht darauf, daß er das Recht der Vernunft vertrat, sondern theils weil man ihm als Jesuitenzögling mißtraute und ihm Pelagianismus vorwarf, theils wegen seiner dem kirchlichen Autoritätsglauben gefährlichen Methode, mit dem Zweifel zu beginnen. Sein Hauptgegner Voetius war darum kein Gegner der philosophischen Gotteserkenntniß an und für sich, aber sah in der Schrift auch das Resultat der natürlichen Theologie gegeben, und musste deshalb eine mit dem Zweifel beginnende Philosophie verwerfen. Ebenso äussern sich Maresius, Frigland und Leydekker. Dagegen fand Cartesius' Lehre de ideis innatis auch bei vielen reformirten Theologen Anklang, so bei Heidanus, Wittichius, Braunius, v. d. Waayen, de Hautecour, Roëll, Andala, Balth. Bekker. Besonders von Roëll sind viele wichtige Aussprüche über das Recht der Philosophie vorhanden. — Wenn somit auch die reformirten Dogmatiker auf ihrem kirchlichen Autoritätsstandpunkte der Philosophie nicht zugestehen konnten das Dogma an der Vernunft zu prüfen und den Unterschied von articuli puri und mixti festhielten, wovon nur die letzten als theologia naturalis der Philosophie zugänglich waren, so haben sie doch im Gegensatz zu den Lutheranern das Vernumftlicht erkannt. Und Ullmann (St. u. Kr. 1843, S. 764) sieht hierin mit Recht einen Damm gegen die Extreme des Rationalismus auf lutherischem Boden.

Dieser Standpunkt der reformirten Kirche ergibt sich, kritisch geprüft, sowohl als schriftmäßig wie als logisch. Zunächst als schriftmäßig. Die Sünde vernichtet die menschliche Natur nicht; die lutherische Behauptung, daß die Vernunft ausser dem st. int. in geistlichen Dingen „stock star und gar blind" ist, ist schriftwidrig. Auch nach der Sünde heisst noch der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen (1 Mos. 9, 6; 1 Kor. 11, 7; Jac. 3, 9), wird er nur wenig unter die Engel gestellt (Ps. 8, 6). Paulus verkündigt den Heiden, daß der Mensch göttlichen Geschlechtes ist (Apg. 17, 28), und Jesus selbst schildert den himmlischen Vater nach den Zügen eines irdischen (Luc. 15, 11). Er beruft sich in seinem Unterrichte überall auf Verstand und sittliches Gefühl des Menschen (Matth. 22, 37). Auch der Böse thut nach ihm seinen Kindern Gutes (Matth. 7, 11); und Heiden und Zöllner lieben, die sie lieben

(Matth. 5, 46; Luc. 6, 33. 34). Die Fragen, die er stellt (Luc. 10, 36. Matth. 21, 31. Luc. 7, 42), überhaupt die ganze Art, wie er den Menschen zu einer höheren Welt zu erheben sucht, beweisen, daß er Sinn für das Wahre und Göttliche als natürliches Vermögen des Menschen voraussetzt. Auch bei Heiden preist er den Glauben (Matth. 8, 10), und ebenso schreibt Paulus ihnen natürliche Gotteserkenntniß (Röm. 1, 19) und natürliche Erkenntniß des Sittengesetzes zu (Röm. 2, 14).

Ebenso schriftgemäß ist die reformirte Lehre gegenüber den Römischen und Socinianern, daß die Sünde mit der natürlichen Anlage und Bestimmung des Menschen streitig und durch sie das natürliche Vernunftlicht verdunkelt ist. Schon im A. T. ist Atheismus Zeichen des Thoren, d. h. des Dieners der Sünde (Ps. 14, 1), im N. T. heisst das „aus der Welt sein" ein Hinderniß, um das Göttliche zu hören (Joh. 8, 23. 47); ebenso sieht Paulus in der Abgötterei eine Folge der Sünde (Röm. 1, 18 ꝛc.). Der ψυχικὸς begreift nach ihm die Dinge nicht, die des Geistes Gottes sind (1 Kor. 2, 14); das σκοτίζεσθαι τῇ διανοίᾳ hängt eng zusammen mit der Entfremdung von dem Leben in Gott, die ἄγνοια mit der πώρωσις. — Darum fordert Jesus ein reines Herz als Bedingung, um Gott zu sehen (Matth. 5, 8), und die Erfüllung des göttlichen Willens, um die Göttlichkeit seiner Lehre zu erkennen (Joh. 7, 17). Die Kinder, d. h. die noch Unverdorbenen, sind ihm Bürger des Himmelreiches (Matth. 18, 3), und ihnen werden die Geheimnisse einer höheren Welt offenbart, die den Weisen und Verständigen verborgen bleiben (Matth. 11, 25). Hauptbedingung für den Bürger des Gottesreiches ist das ἄνωθεν γενέσθαι (Joh. 3, 3), und die Gemeinschaft des h. Geistes wird auf dem Gebiet der Wahrheit immer weiter führen (Joh. 16, 13). Ebenso ist nach Johannes das εἴδειν πάντα eine Frucht des h. Geistes, mit dem die Christen gesalbt sind (1 Joh. 2, 20. 27), und nach Paulus das Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen Mittel und Bedingung für die Kenntniß Gottes (Kol. 3, 10). — Ohne Reinheit gibt es also keine wahre Gotteserkenntniß; durch die Sünde wird die Vernunft verdunkelt und das seelische Auge für die Anschauung der übersinnlichen Welt verschlossen. So die Schrift- und die reformirte Kirchen-Lehre.

Nicht minder aber ist dieselbe wissenschaftlich begründet. — Um Gott zu erkennen, wird erfordert ein Vermögen zu erkennen, und eine Quelle für diese Erkenntniß. Die Quelle für die Gotteserkenntniß sind die natürliche und sittliche Welt; das Vermögen, wodurch sie erworben wird, die Vernunft. Aber die Vernunft ist natürlich nicht dazu im Stande, wenn der Mensch durch die Sünde verhindert wird seine Vernunft auf das Göttliche und Ewige zu richten, wenn er keinen Sinn dafür hat, τὰ ἄνω statt τὰ ἐπὶ τῆς γῆς

zu erwägen. Der sündliche Mensch besitzt wohl das Vermögen, Gott zu erkennen, aber gebraucht es nicht; er hat Augen und Ohren, aber sie sind nicht geübt und fähig gemacht für das Vernehmen der göttlichen Wahrheit. Er versteht die Dinge nicht, die des Geistes Gottes sind, weil er seinen Blick lieber auf das Irdische als auf die göttliche Wahrheit richtet. — Aber auch eine Hauptquelle der Gotteserkenntniß wird durch die Sünde verunreinigt, nämlich der innere Mensch, so daß er der Vernunft nicht mehr als Spiegel dienen kann, in dem das Bild Gottes angeschaut wird. So schon Gregor von Nyssa, so auch Melanchthon. Denn da Gott aus seinen Geschöpfen, vor Allem aus seiner vernünftigen und sittlichen Schöpfung, dem Menschen, erkannt werden muß, so besitzt der reine Mensch, der das Ebenbild Gottes auf Erden verwirklicht, in sich selbst eine reinere Quelle der Gotteserkenntniß als der Knecht der Sünde. — Diese Theorie bewährt sich auch im Leben selber. Wessen Herz nicht für das Gute und Heilige schlägt, der kann die Vaterliebe Gottes nicht im Leben erkennen, murrt und verzweifelt, wo der Gerechte jubelt, ist selbst ein Beispiel zu Christi Wort, daß nur der Reine Gott sieht. — Auch nach der Geschichte steht die Abgötterei der Alten mit Unsittlichkeit in Verbindung. Die Juden folgen deshalb gern fremden Götzen, weil ihre Sinnlichkeit in deren Dienst Befriedigung findet (2 Mos. 32, 1). Sokrates muß verbieten, die Götter, mit denen der Leichtsinn der Griechen den Olymp bevölkerte, als Gegenstände der Verehrung der Jugend vorzuhalten.

Ohne Reinheit gibt es keine wahre Gotteserkenntniß. Darum konnte unter allen vom Weibe Gebornen nur Einer sagen, er habe Gott gesehen (Joh. 6, 45). Aber dieser Eine muß nun auch Alle führen, und durch seinen Geist das Auge der menschlichen Vernunft für die Anschauung des Wahren und Göttlichen erschliessen. — Dafür muß aber freilich auch das göttliche Ebenbild durch die Sünde nicht ganz vernichtet sein. Wenn der Mensch ein Klotz, ein Stein, ein Leichnam ist, so findet die Erlösung keinen Punkt zur Anschliessung in der menschlichen Natur. Darum hat die reformirte Kirche Recht, das Bild Gottes und das Vernunftlicht nicht für vernichtet, sondern nur für verunreinigt und verdunkelt zu erklären.

Gemäß diesem Principe nennt Paulus mit Recht das Christenthum eine vernünftige Religion (Röm. 12, 1). Das Christenthum erkennt das Recht der menschlichen Vernunft an, will sie nicht verdrängen, sondern durch die Neugeburt des ganzen Menschen von der Verfinsterung der Sünde befreien und befähigen, gemäß dem Wesen der menschlichen Natur, Gott und sein Gesetz und die eigene ewige Bestimmung zu erkennen. — Dies ist aber etwas ganz Anderes als der Rationalismus, der, auf das Recht der Vernunft Alles zu untersuchen bauend, doch keine höheren Aussprüche der Vernunft

anerkennt als die des gesunden Menschenverstandes, d. h. einiger allgemein angenommenen Axiomata, eines mit zeitlichen Vorurtheilen befleckten, oft unreinen sens commun. Die Folge hiervon ist, daß man, statt die menschliche Vernunft zum Christenthum zu erheben, vielmehr das Christenthum nach ihr beschränken will. Solcher Rationalismus ist durch und durch unwissenschaftlich und nennt mit Festus und den Athenern Paulus einen Rasenden und einen Schwätzer (Apg. 26, 24; 17, 18). Das Christenthum ist der Ausdruck der höchsten, der göttlichen Vernunft, aber unterwirft sich nicht dem Richterspruch einer gebrechlichen menschlichen Vernunft. Es rechnet auf den ursprünglichen Wahrheitssinn, fordert keine unvernünftige Autorität, macht aber seine Wahrheit nicht von dem mangelhaften Urtheil der Hörer abhängig. Christus ist der Zustimmung Aller sicher, die aus Gott und der Wahrheit sind, unterwirft sich aber nicht dem Urtheil Solcher, deren natürliches Vermögen zur Erkenntniß der Wahrheit durch ihn noch entwickelt werden muß. Er, der das Licht der Wahrheit auf den Leuchter gestellt hat, gibt auch durch seinen Geist dem Menschen erleuchtete Augen des Verstandes, um das göttliche Licht anschauen zu können. Es heisst also nicht revelationem subjicere rationi, sondern revelationis est rationem corrigere et erigere. Die reformirte Dogmatik sagt der lutherischen gegenüber: gratia non destruit rationem, zugleich aber Socin gegenüber gratia perficit rationem.

VIII.

Der alte Bund, die Religion der äusseren Autorität.

So lange der Mensch unfähig ist, die Wahrheit frei und selbständig zu erkennen, muß er auf äussere Autorität glauben. Diesem Bedürfniß entspricht der Standpunkt des alten Bundes. Es repräsentirt als Gesetz den Standpunkt der äusseren Autorität während der Unmündigkeit des Menschen; einen Standpunkt, auf dem der Mensch stehen bleibt, bis er durch Christum von Gesetz und Autorität frei gemacht ist.

Da der ursprünglich zur Gemeinschaft Gottes bestimmte menschliche Geist durch die Sünde verhindert wird das Licht der Wahrheit unverhüllt anzuschauen, so entsteht die Nothwendigkeit, daß ihm, bei dem Mangel inneren Lichtes, die Wahrheit äusserlich vorgehalten wird, und daß er, nicht im Stande selbst zu wissen und zu sehen, die Wahrheit durch die Augen Anderer anschaue, die höher als er stehen. Calvin vergleicht Dies treffend mit dem Gebrauche einer Brille von Seite des Kurzsichtigen; die biblische Offenbarung ist das Mittel, wodurch die göttliche Gnade dem kurzsichtigen und hülfsbedürftigen Menschen zu Hülfe kommt. Ihr Zweck ist der doppelte, dem Menschen die Wahrheit mit äusserer Autorität zu verkündigen, so lange er die

Wahrheit nicht selbständig verstehen kann; und das seelische Auge desselben so zu schärfen, daß er, gemäß seiner göttlichen Anlage, einst die Wahrheit frei und selbständig erkenne. Den ersten Zweck verfolgt die Offenbarung des A. T. (das Gesetz), den zweiten die des N. T. (das Evangelium). Das Gesetz umfasst nach Calvin nicht blos die zehn Gebote, sondern die ganze forma religionis per manum Mosis a Deo tradita; das Evangelium ist die Religion, die, aus Mosaismus und Prophetismus sich entwickelnd, in Jesu Christo für die ganze Menschheit verwirklicht wurde.

Unter dem Gesetz ist die Religion mit äusserer Autorität bekleidet, der Mensch noch sittlich unmündig, so daß er von Anderen geleitet werden muß. Es ist die äusserlich in Buchstaben geschriebene Offenbarung des göttlichen Willens, die durch die Autorität dieses Buchstabens herrschen sollte, so lange Gottes Name und Gesetz noch nicht durch den Geist in die Herzen geschrieben sind.

Diese Ansicht vom Gesetz ist schriftgemäß. Die ganze mosaische Einrichtung bezog sich auf die Menschheit im Zustande der Unmündigkeit, die Das auf Autorität hin befolgen musste, was noch nicht ihr natürliches Eigenthum geworden war; dazu diente das Niederschreiben sowie das immer auf's neue erfolgende Ausrufen des Gesetzes, dazu die levitische Priesterordnung, dazu die durch den Priester zur Versöhnung Gottes dargebrachten Opfer. Darum nennt Paulus das Gesetz einen Bund der Dienstbarkeit (Gal. 3, 24; 4, 1—3. 21—25), einen Zuchtmeister unmündiger Kinder, die, obwohl zum Vollgenuß des Vatererbes bestimmt, doch fürerst noch den Knechten gleich stehen. Deshalb ist es ihm der Bund des Buchstabens (2 Kor. 3, 6), d. h. eine religiöse Einrichtung, die durch die äussere Autorität eines geschriebenen Buchstabens dem Menschen die Wahrheit nahe bringt; ja ein todter Buchstabe, der, dem Menschen heteronomisch gegenüberstehend, seine sittliche Kraft nicht weckt, sondern sein inneres Leben tödtet. — Dennoch dauert dieser Zustand der Unmündigkeit, obgleich durch das Christenthum überwunden, bei Allen fort, die nicht durch den Geist des Herrn freigemacht sind. Wie es im A. T. Solche gab, die den gesetzlichen Standpunkt für sich überwunden hatten, so bleibt das Princip des Gesetzes auch unter dem neuen Bunde für Alle, die noch nicht zur Freiheit der Kinder Gottes wiedergeboren sind. Deshalb behält das Gesetz seinen relativen Werth und wird nachdrücklich gegen die Antinomisten vertheidigt. — Denn der gesetzliche Standpunkt hat seinen Grund in dem Bedürfniß der menschlichen Natur selber. Der Unmündige muß durch Autorität geleitet werden. Die einem Solchen, dessen Geist nicht innerlich freigemacht ist, verliehene Freiheit würde thierische Zügellosigkeit sein. Wenn Paulus Freiheit vom Ceremonialgesetz verkündigt, so verkündigt er sie an Christen, die, durch den Geist des Herrn

sittlich freigemacht, bereits das Gute aus Liebe dazu zu thun gelernt; erst wo der Glaube gekommen ist, ist die Aufgabe des Pädagogen erfüllt. Besser ist es, Gottes Willen durch Vermittelung Anderer äusserlich zu vernehmen, auf Autorität Anderer anzunehmen, als ohne Kenntniß desselben in der Sünde zu leben. Augustin (De utilitate credendi 11, 25) sagt mit Recht: homini non valenti intueri veritatem praesto est auctoritas; wenn es Solche gibt qui ipsi veritati credunt, so gibt es auch Andere qui auctoritati credunt. Aber Niemand soll auf diesem Standpunkte stehen bleiben; für Jeden soll das Gesetz sein der παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τῆς ἐλευθερίαν ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς ἐλευθέρωσεν (Gal. 3, 24; 5, 1).

IX.

Der alte Bund der Keim, die Vorbereitung und Ankündigung der Religion des neuen Bundes.

Der Standpunkt des Gesetzes ist nicht zum Bleiben bestimmt. Das A. T. umfasst den Keim, die Ankündigung und Vorbereitung eines höheren Standpunktes, auf dem die Religion der äusseren Autorität durch die der Freiheit und Selbständigkeit ersetzt wird. — Die reformirte Kirche verwirft ebensowohl den Irrthum, den verschiedenen Charakter des alten und neuen Bundes zu übersehen, als die marcionitische, antinomistische und socinianische Verkennung des A. T's.

Daß das A. T., das Gesetz, für Christen abgeschafft sei, lehrt die reformirte Kirche schriftgemäß (Röm. 6, 15. Gal. 4, 21 — 5, 1. 2 Kor. 3, 6. Hebr. 8, 13). Diese Abschaffung bezieht sich aber nicht auf den Inhalt des Gesetzes, sondern auf den gesetzlichen Standpunkt des A. T.'s, den Standpunkt der äusseren Autorität. Dieses dem Zustand der Unmündigkeit eigenthümliche Princip hört für den Christen auf; dieselbe Religion, die sich früher als äussere Herrscherin dem Menschen gegenüberstellte, hört auf äussere Autorität zu sein, sobald sie die innere Richtschnur des Lebens geworden ist. Der Christ ist von dem Gesetze frei, weil er es in der Liebe freiwillig erfüllt. So Zwingli, Calvin, Coccejus: Non lex abrogata est, sed dominatio. — Während aber in diesem Sinne das A. T. für den Christen nach reformirter Lehre abgeschafft ist, verwirft sie ebensosehr den Antinomismus Agricola's, das Gesetz brauche den Christen nicht mehr gepredigt zu werden. Auch Luther hatte in seiner Polemik gegen die zwickauer Schwärmer, die die ganze Bibel zum Gesetzbuche machten, manche übertriebene Ausdrücke gebraucht; aber wie diesen andere gegenüberstehen, so verwerfen beide Kirchen den Antinomismus. Wohl lehren sie mit Paulus (Röm. 6, 14), es bestehe für den Christen kein Gesetz mehr, d. h. es sei

nicht mehr eine ihm äusserlich gegenüberstehende Macht; aber ebenso nennen sie mit demselben Apostel (Röm. 7, 12) das Gesetz selber heilig und gut und halten sich an Christi Wort (Matth. 5, 17), er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.

Merkwürdig ist in dieser Beziehung der Streit zwischen Voetianern und Coccejanern über die Sabbathsfeier. In der Anerkennung der Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Ruhetags stimmte man überein, aber die Frage nach dem Warum? wurde verschieden beantwortet. Nach Voetius galt das vierte Gebot auch für den Christen, weil Gott den Sabbath schon im Paradies geheiligt; nach Coccejus gehörte es zu den von Christo aufgehobenen Ceremonien und war die Feier des ersten Wochentages eine Frucht der christlichen Freiheit. Auf Voetius' Seite standen in dem langwierigen Streite Essenius, Hoornbeek, Maresius, Leydekker, Joh. a Marck, Wilh. a Brakel; Coccejaner waren Heydanus, Wittichius, Burman, v. d. Waeyen, Vitringa, Alting, Witsius.

Das Princip der Kirchenlehre ist, daß der alttestamentliche Standpunkt äusserer Autorität, der sonst weise für die Unmündigkeit Israels berechnet war, nicht zum Bleiben bestimmt war (Gal. 4, 30). Vielmehr ist das A. T. Keim, Ankündigung und Vorbereitung des höheren Standpunktes des N. T's.

Zunächst enthält es den Keim desselben, wie die Reformatoren Denen gegenüber nachwiesen, die die Beziehung zwischen beiden leugneten. Nach Luther waren schon Adam, Noah, Sem, Joseph Verkündiger des Evangeliums, Moses und Abraham vollkommene Christen. Ebenso wäre es nach Calvin ungereimt, Abraham den Vater der Gläubigen zu nennen, wenn er nicht selbst zu denselben gehörte; die israelitischen Patriarchen hatten vielmehr, obgleich unter dem alten Bunde lebend, denselben Geist des Glaubens wie wir. — Aus demselben Grunde nennen die Symbole die christliche Kirche von Anfang der Welt an existirend. Die Wahrheit des Evangeliums „Gott ist Liebe" ist nur die höhere Entwickelung und völlige Erfüllung der prophetischen Verheissung (Ezech. 33, 11. Jes. 1, 18). Die Rechtfertigung aus Glauben war schon Abraham bekannt (Röm. 4, 1 ꝛc.); die in Christo vollkommen verwirklichte Religion des Glaubens potentiell schon im A. T. (Hebr. 11, 1—1, 2).

Hierauf beruht die wegen ihres Mißbrauchs so bekannte kirchliche Typologie, besonders in der coccejanischen Föderaltheologie, aber selbst schon in den Symbolen. Ihr Grundgedanke, daß, obwohl die Ceremonien und Figuren des Gesetzes mit Christo aufgehört haben, doch die Wahrheit und Substanz derselben in Christo bleibt, ist biblisch (Hebr. 10, 1. Kol. 2, 17). Novum Testamentum complementum est veteris.

Es ist aber auch die Vorbereitung des höheren. Was in Abraham und David, die über dem Standpunkte des Gesetzes standen, potentiell vorhanden war, wurde noch nicht Eigenthum des Volks; die Religion der Freiheit musste vorbereitet werden durch das Gesetz. Lex data, ut hominem ad Christum praepararet. Unter dem Gesetz stand Israel in Zucht (Gal. 3, 23. 24); es sollte die Menschen von äusseren Verkehrtheiten zurückhalten und an das Werk der Gerechtigkeit gewöhnen, damit sie, zum Evangelium gerufen, sich zur Ausübung der christlichen Tugend nicht als zu einer ganz fremden Sache begeben möchten.

Endlich ist das A. T. auch die Ankündigung des höheren Standpunktes der Freiheit und Selbständigkeit. Diese Ankündigung beginnt schon mit der Paradiesesverheissung, daß die Menschheit einmal vollkommen über die Macht der Sünde triumphiren werde, und die prophetischen Verheissungen zeigen immer bestimmter, woher dieser Segen kommen soll; aus Sem's, Abraham's, Juda's, David's Geschlecht. Die messianische Prophetie verkündigt die Zeit der wahren Gottesverehrung als einen neuen Bund, in dem der Standpunkt äusserer Autorität aufhören werde durch die Religion der Freiheit, gegründet auf die Offenbarung der göttlichen Liebe (Jerem. 31, 31. Röm. 11, 39).

So ist die wahre Religion, die potentiell im menschlichen Herzen von Anfang der Welt an vorhanden, unter den zeitlichen Formen des mosaischen Gesetzes nicht zu verkennen, immer klarer erwartet und angekündigt und endlich in Christo verwirklicht ist, das unzerreißbare Band, welches A. T. und N. T. vereinigt und beide zu einem organischen Zusammenhang, zu einer fortlaufenden Geschichte der göttlichen Offenbarung verbindet. Eadem fides est ac idem testamentum. Wenn auch mancher Typus der alten Theologie verfehlt ist und manche Stelle im A. T. mehr nach dem Klang als nach der Bedeutung der Worte auf den Messias gedeutet wurde, so bleibt doch das reformirte Princip wahr: das A. T. Keim, Vorbereitung, Ankündigung des N. T's. Und mit Recht wurde sowohl die marcionitische und manichäische Leugnung des A. T's, als wäre es die Offenbarung eines andern Gottes als des neutestamentlichen, wie die socinianische Geringschätzung, daß seine Kenntniß für den Christen überflüssig sei, verworfen.

X.

Der neue Bund die Religion der Freiheit und Selbständigkeit.

Das Ebenbild Gottes, das als Anlage ursprünglich in jedem Menschen vorhanden, aber durch die Sünde in seiner Entwicklung gehemmt ist, hat Wahrheit und Wirklichkeit erhalten in Jesu Christo, um durch ihn in dem menschlichen Geschlechte verwirklicht

zu werden. Die wahre Religion, die, ursprünglich in der menschlichen Natur begründet, in dem Zustande der Unmündigkeit als eine fremde Macht dem Menschen gegenübersteht, um seine Ueberzeugung und seine Handlungsweise zu beherrschen, wird durch das Christenthum das Eigenthum des Menschen und freigemacht von aller äusseren Autorität. Das Christenthum ist die Verwirklichung der wahren Religion, in der Christus der Prophet, der Priester und der König ist, in dessen Gemeinschaft auch die Christen frei und selbständig zu Propheten, Priestern und Königen gebildet werden. — So die protestantische Kirchenlehre gegenüber der römischen, worin der christliche Begriff des Himmelreichs den früheren theokratischen Standpunkt des A. T's noch nicht überwunden hat.

Die Religion gehört zum Wesen des Menschen nach seiner ursprünglichen Bestimmung; Gott nicht zu erkennen, ist streitig mit seinem Wesen und Folge der Sünde, durch die er in die Nothwendigkeit versetzt wird, auf Autorität Anderer zu glauben. Wäre die menschliche Natur vollkommen, so würden wir Gott klar erkennen. Folglich muß mit der Versöhnung, als der Verwirklichung des st. int., die Religion aufhören als eine fremde Macht dem Menschen gegenüberzustehen, weil sie der Ausdruck der von der Sünde gereinigten, selbständig entwickelten Vernunft geworden ist. Das Ziel des Christenthums ist nach Calvin die Erneuerung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes (Kol. 3, 2); d. h. Kenntniß der Wahrheit, Rechtschaffenheit und Heiligkeit. Als Verwirklichung dieser freien Gotteserkenntniß ist es eine doctrina cordibus inscripta gegenüber der mosaischen doctrina literalis deformata in tabulis lapideis, die Wiedergeburt zur Freiheit gegenüber der sklavischen Abhängigkeit des Erkennens und Handelns. — Ebenso liegt nach Coccejus das Wesen des Christenthums in der Aufhebung des äusserlichen Zwanges. Aber diese Freiheit ist keine libertinische und antinomistische, sondern das Gesetz wird zum λόγος ἔμφυτος, zum νόμος ἐλευθερίας. Die wahre Gottesgemeinde ist eine Gemeinschaft, in der man Gott selber hört und seinen Willen thut ohne Dazwischenkunft von Menschen; das Christenthum ist keine dem Menschen heteronomische Macht, sondern die Emancipation des Menschen von aller äusseren Autorität, zufolge der wahren Entwicklung der menschlichen Natur, dem Kennzeichen des Ebenbildes Gottes, zu dem der Mensch ursprünglich geschaffen wurde.

Dieser Grundgedanke des Protestantismus tritt besonders hervor in der Entwicklung des triplex Christi officium in den Symbolen wie bei den späteren Dogmatikern. In Christo ist in vollkommenster Weise vereinigt, was im A. T. der Prophet, der Priester, der König, Jeder für sich waren. Der Prophet war θεοδίδακτος, hatte eine

selbständige, von menschlicher Vermittelung unabhängige Gotteserkenntniß. Der Priester vollzog die freie Gottesverehrung in directer Gemeinschaft mit Gott. Der König schützte Theokratie und Religion gegen äussere und innere Feinde. Alle drei Aemter sind in Christo vereinigt, aber nicht blos im Grad, sondern auch im Princip in höherer Weise. Denn wenn der alte Prophet auch selbst die Wahrheit durch innere Offenbarung Gottes wusste, so musste doch das Volk seiner menschlichen Autorität folgen; Christus aber ist der vollkommene Prophet, nicht insofern, daß seine Jünger ihm sclavisch folgen, sondern daß sie, selbst mit dem Geiste gesalbt, frei und selbständig Gott erkennen sollen. Ebenso war der alte Hohepriester Stellvertreter des Volkes; aber Christi Leben und Sterben, als das Opfer des vollkommenen Gehorsams, ist unsere Rechtfertigung vor Gott (Hebr. 10, 5—10. Röm. 5, 9. 19); nicht in der Art, daß wir uns auf dies Opfer als eine ausser uns geschehene Sache verlassen, sondern daß wir in seiner Gemeinschaft selbst Priester Gottes werden sollen (1 Petr. 2, 9; Offb. 1, 6; Röm. 6, 2. 10). Endlich ist Christus der König wiederum nicht in dem israelitischen Sinne der Stellvertretung, wobei das Volk passiv oder höchstens äusseres Werkzeug war; sondern daß wir, ebenso wie er mit der Kraft der Wahrheit die Welt überwand (Joh. 16, 33), auch selbst in diesem Leben die Sünde besiegen und in Ewigkeit mit ihm regieren sollen. Calvin beruft sich hierfür meisterhaft auf sein Wort: Das Himmelreich ist in euch (Luc. 17, 20. 21; Offb. 1, 6; 1 Petr. 2, 9). — Somit ist in Christo dies dreifache Amt, d. h. die wahre, die Welt überwindende Theokratie verwirklicht, um sich von ihm aus über das ganze menschliche Geschlecht zu verbreiten, als eine Gemeinschaft, in der ein Jeder selbständig an seinem prophetischen, priesterlichen und königlichen Amte theilnehmen kann. Was Christus ist, soll die christliche Gemeinde durch ihn werden.

In diesem Sinne setzt Calvin das Wesen und den hohen Werth des Christenthums gerade darein, daß uns durch Gottes Sohn die Bruderhand geboten wird, um, durch dieselbe Natur mit uns verbunden, uns aus dem Zustande der Niedrigkeit und Sünde mit sich zum Himmel zu erheben. Bemerkenswerth ist besonders, wie er viele Stellen, die früher gegen die Arianer für die Vertheidigung des speculativen Begriffes der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater gebraucht waren, von dem Mittleramte oder vom Sohne Gottes in seiner Eigenschaft als Mittler und Gottmensch erklärt, so Joh. 17, 21. 22; Hebr. 1, 2. — Was Christus als Gottmensch ist, ist er nicht für sich allein, sondern auch für die Gemeinde, die, durch ihn mit der Fülle der Gottheit erfüllt (Kol. 1, 19; Eph. 3, 19), bestimmt ist, in der Vereinigung mit ihm, selbst der göttlichen Natur in Erkenntniß, Heiligkeit und Herrlichkeit theilhaftig zu werden (2 Petr.

1, 4; Joh. 17, 22; Hebr. 7, 10). — Calvin sagt darüber Dasselbe wie Ullmann: Christus hat seine volle Bedeutung als Gottmensch nur insofern, als sich von ihm aus ein neues gottmenschliches Leben bildet.

Die römische Kirche freilich konnte sich nicht über den früheren jüdischen Begriff des Mittlers erheben. Ihr ist Christus nicht deshalb Prophet, um Alle mit sich zu Propheten zu erheben, sondern er ist es stellvertretend für die Uebrigen, die als laici sich der Autorität der ihn vergegenwärtigenden lehrenden Kirche unterwerfen müssen. Er ist nicht der Hohepriester, der, in Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit getreten, unsere Armuth (2 Kor. 8, 9), unsere Niedrigkeit (Phil. 2, 6—8), unsere Sünden getragen hat (2 Petr. 2, 24), damit auch wir in seiner Gemeinschaft zu Priestern erhoben werden; sondern er allein ist Hohepriester, durch die Hierarchie vergegenwärtigt; sein vollkommenes Opfer wiederholt sich nicht in dem von allen Gläubigen zu bringenden Opfer des vollkommenen Gehorsams, sondern ist, wie auf Golgatha, so in der Erneuerung des Meßopfers, etwas rein Aeusserliches, das der Priester pro nobis omnibus Gott darbringt. Er ist endlich nicht der siegreiche König, der Alle mit sich an seiner Herrschaft Theil nehmen lässt, sondern er allein, durch seinen Stellvertreter vergegenwärtigt, ist König, ohne daß auch die Christen in und mit ihm selbständig auf dem Gebiet der Wahrheit mitstreiten und siegen.

Steht somit die protestantische Anschauung im Princip hoch über der römischen, so hat doch die reformatorische Dogmatik nicht von Anfang an den letzteren Standpunkt in Allem überwunden. Obgleich anerkannt wurde, daß in Christi Reich jeder Gläubige Prophet sei, so behielt doch das jüdische und römische Autoritätsprincip noch Einfluß. Das Königthum Christi wurde nicht als Herrschaft des verherrlichten Christus in und durch die Gläubigen, als seine Weinreben, gefasst, sondern als ein unmittelbares und mechanisches Eingreifen in die Weltgeschichte; wodurch dann gerade einer rationalistischen Verkennung der Christusherrschaft auf Erden der Weg gebahnt wurde. — Besonders aber blieb in der Vorstellung des priesterlichen Amtes, trotz des entgegengesetzten Princips, der Begriff einer blos äusserlichen Stellvertretung herrschend. Trotz Calvin's Erklärung, daß Christus durch sein Priesteramt nicht blos den Vater mit uns versöhne, sondern auch uns in der Gemeinschaft mit sich der priesterlichen Würde theilhaftig mache, wurde das reconciliare ac propitium reddere Patrem noch stets als eine stellvertretende Handlung Christi gefasst: eine That, die ausser dem Christen geschieht, und worauf er vertraut, wie der Israelit auf das hohepriesterliche, der Katholik auf das Meßopfer. Dies ist aber nicht das hohepriesterliche Opfer, von dem Christus sagt, er werde sich für uns heiligen, damit auch wir geheiligt würden in der Wahr-

heit (Joh. 17, 19); das uns nach Paulus vor Gott rechtfertigt, weil auch wir selbst mit Christo Eins geworden, mit ihm sterben und leben (Röm. 6, 1—15. 19); nicht das Opfer des vollkommenen Gehorsams Christi, wodurch die Christen geheiligt werden (Hebr. 5, 7—10). — Doch finden sich trotz der herrschenden Stellvertretungstheorie besonders von Calvin viele Worte, welche, als Grund der Zurechnung, Christi Verbindung mit uns im Auge halten. Auch nach Beza ist der vollkommene Gehorsam Christi das Opfer, wegen dessen Gott uns als Kinder annimmt, nicht in dem Sinne, als ob der Christ auf ein ihm fremdes Verdienst zu vertrauen habe, sondern nur insofern, als er selbst, mit Christo vereinigt, innerlich seiner Gerechtigkeit und seines Gehorsams theilhaftig wird.

Christus der vollkommene Prophet, Priester und König; die Christen durch ihn zu Propheten, Königen und Priestern gebildet: — das ist das Wesen des Christenthums nach protestantischem Princip gemäß der Schrift selber. — Im Christenthum lehrt nicht mehr der Eine den Andern, den Herrn zu erkennen (Hebr. 8, 10. 11); denn der Christ ist durch die Wahrheit freigemacht von allen Banden äusserer Autorität (Joh. 8, 32). Nicht Jesus allein ist der von Gott Belehrte, der mittheilte was er von Gott gehört (8, 26); sondern auch die Seinen werden von Gott belehrt (6, 45) und wissen Alles, weil sie seines Geistes theilhaftig geworden sind (1 Joh. 2, 20. 27). Nicht Jesus allein weiht sich Gott als Priester, sondern auch die Seinen werden als Priester Gott geheiligt (1 Petr. 2, 9; Offb. 1, 6); denn Christus hat sich für die Seinen geheiligt, damit auch sie Gott und der Wahrheit geheiligt würden (Joh. 17, 19). Nicht Jesus allein ist der streitende und siegende König (Joh. 16, 33; 1 Kor. 15, 25—28), auch die Seinen streiten und siegen mit ihm (2 Tim. 2, 12). Der Paraklet, der die christliche Gemeinde zur Wahrheit leitet, ist nicht ein geschriebenes Glaubensbekenntniß oder ein Buchstabe ausser ihr, sondern der Geist der Wahrheit in ihr (Joh. 14, 17). Der Paraklet, der sie zu immer höherer sittlicher Vollkommenheit führt, ist nicht ein auf Tafeln geschriebenes Gesetz, sondern der Geist des Lebens, der in Christo ist, in dessen Gemeinschaft zu Stande gebracht wird, was dem Gesetze unmöglich gewesen war (Röm. 8, 3. 4). Der Paraklet, der den Christen über Sünde und Tod siegen läßt, ist nicht eine äussere Macht, die an seiner Stelle streitet und siegt, sondern die Macht der Wahrheit, die, in ihm wohnend, die Welt überwindet (Joh. 16, 33) und ihn an Christi Herrschaft Theil nehmen läßt (Offb. 3, 21), bis einst jeder Mißklang aufgelöst und Gott Alles in Allem sein wird (1 Kor. 15, 28). Das ist die von Christo gestiftete Religion, nicht ein Bund des Gesetzes und der Autorität, sondern ein Bund des Geistes, welcher durch den Geist des lebendigen Gottes den Menschen freimacht und in den Stand setzt die Wahrheit selbständig zu erkennen

(2 Kor. 3, 18; Joh. 7, 39). — Darum muß die protestantische Kirche das römische Princip äusserer Autorität ganz aufgeben, um über Rom und Unglauben zu siegen. So lange der Protestantismus auf halbem Wege stehen bleibt, nicht ganz zu Jesu und den Aposteln zurückkehrt, wird er durch die größere Consequenz des römischen Systems zurückgedrängt. Wenn er dagegen, nach Christi Absicht, in seiner vollen Kraft auftritt als die Religion der Freiheit und Selbständigkeit, so ist sein Sieg gewiß. Von dieser Religion zeugt Christus, daß sie ein Haus ist, auf Felsen gebaut; von dieser Gemeinde hat er geweissagt, daß auch die Pforten des Hades sie nicht überwältigen sollen.

Zweiter Theil.

Das materielle Princip der Lehre der reformirten Kirche.

I.

Das materielle Princip der Lehre der reformirten Kirche.

Es besteht in der Anerkennung von Gottes absoluter Souveränität in der natürlichen und sittlichen Welt, speciell seiner freien Gnade als des einzigen Grundes der Seligkeit. Dies Princip der wahren Gotteserkenntniß, als Grundlage der Religion von Christo ausgesprochen, ist durch die Apostel, besonders Paulus, im Streit mit Heiden und Juden entwickelt; durch Augustin gegen Pelagius vertheidigt; durch den Protestantismus gegen die römische Kirche wiedergewonnen; gegen socinianische Verkennung vertheidigt und von der Uebertreibung der Wiedertäufer und Taufgesinnten freigehalten; von der reformirten Kirche vollständiger als von der lutherischen entwickelt und gegen die Bedenken der Remonstranten vertreten. Die reformirte Kirche unterscheidet sich daher in der Entwicklung und Anwendung dieses Princips, als christliche von Heiden und Juden, als protestantische von Katholiken, Socinianern und Taufgesinnten, als reformirte von Lutheranern und Remonstranten.

Die reformirte Kirche hat nicht blos ein formelles, sondern auch ein materielles Princip. Mit Unrecht ist Dies von Rudelbach und Göbel geleugnet und der Unterschied aufgestellt, Luther habe die Schrift deshalb als Gottes Wort verehrt, weil er in ihr das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben gefunden; Zwingli habe das rein formelle Princip: nicht die Tradition, sondern die Bibel enthalte das Wort Gottes, und deshalb müsse Letztere allein als Regel des Glaubens gelten, vorangestellt. — Es ist richtig, daß Luther von dem materiellen Princip der Rechtfertigung durch den Glauben aus-

gegangen ist; auch steht fest, daß die reformirte Kirche nicht von demselben materiellen Princip ausging. Aber ungeschichtlich ist es, daß sie gar kein materielles Princip gehabt habe, sondern von dem formellen aus zur Anerkennung des materiellen Inhalts der Bibel gekommen sei und das eigentliche Glaubenselement von Luther übernommen habe.

Zunächst hatte die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der Schrift bei Zwingli, Oecolampad und Calvin ebenso gut wie bei Luther ihren Grund in dem Zeugniß des heil. Geistes, in der freien Anerkennung ihres göttlichen Inhalts. Die spätere Grammatolatrie aber fand auf lutherischem Boden nicht minder als auf reformirtem Boden statt und bildet keine Instanz gegen das ursprüngliche Princip.

Dann aber widerlegt die Geschichte des Ursprungs der schweizerischen Reformation selbst jene Ansicht. Zwingli begann sie nicht mit Berufung auf die Schrift und Protest gegen die Autorität der Tradition, sondern vielmehr gegen den Inhalt, also das Materielle der römischen Kirchenlehre, der er das positive Princip, „die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum", gegenüberstellte. Es beweisen Dies seine ersten reformatorischen Predigten 1516 zu Einsiedeln gegen Ablaß und Mariendienst; er stellte den Wallfahrten und der Anrufung der Maria nicht formell die Autorität der Schrift als solcher, sondern materiell deren Inhalt, Christum, gegenüber. Auch in seiner Predigt gegen Samson's Ablaß 1518 und über das Fasten 1522, geht er immer auf den materiellen Inhalt der Schrift zurück; wie er Dies schon durch seinen Lehrer Thomas Wyttenbach gelernt hatte. In seinem Schreiben an den Bischof von Constanz 1522 über die Quelle unserer Seligkeit nennt er nicht die Bibel als Buch im Gegensatz zur Tradition, sondern weist auf Christum, aus dessen Fülle wir Alles empfangen. Das Cölibat bekämpft er bei der Eidgenossenschaft nicht sowohl durch einzelne Schriftstellen, als durch Berufung auf Christum und die christliche Freiheit. Die Anbetung der Heiligen widerlegt er nicht durch einen Schriftbeweis, sondern wieder durch die Verweisung auf Christum. — Erst in seinem Architeles 1522 und im Gespräch mit Faber 1523, wo er die materielle Wahrheit zu vertheidigen hat, spricht er ebenso wie Luther das formelle Princip aus und beruft sich auf die Schrift als Richterin des Glaubens.

Ebenso übte im Abendmahlsstreite das materielle Princip bei den Schweizer Reformatoren keinen geringeren Einfluß auf die Festsetzung ihrer Glaubensbegriffe aus, als das formelle. Zwingli's Abendmahlsansicht basirte nicht auf einer von Rom verschiedenen Auslegung des Wörtleins ἐστι, sondern auf der, schon bevor er von Luther gehört, von ihm gehegten Ueberzeugung, Christus spreche von

dem Leibe und Blute, der für uns gekreuzigt, das für uns vergossen sei, könne also unmöglich an ein eigentliches Essen und Trinken desselben gedacht haben. Die Lehren von Messe und Transsubstantiation waren ihm nicht blos mit der Schrift streitig, sondern zugleich eine Verletzung der Ehre Gottes, indem man einer sinnlichen Substanz eine Kraft zuschrieb, die nur Gott eignet. — Gerade umgekehrt hat Luther den Streit über das Abendmahl mit der buchstäblichen Auffassung des Wortes ἐστι formell geführt, während Zwingli sich materiell darauf berief, daß Christus nur durch den Glauben genossen werde, und Oecolampad seinen schwäbischen Gegnern Buchstabenvergötterung vorwarf.

Auch die schweizerische Reformation hatte somit ihr materielles Princip; selbst die spätere Uebertreibung des formellen beruhte auf dem Streben, Gott zu verherrlichen durch bedingungslose Unterwerfung unter sein Wort und der Verwerfung der impietas des quorumdam sive hominum sive conciliorum placita et decreta verbo Dei aequare. — Luther beginnt mit der Frage: Wie wird der Mensch selig, durch Werke oder Glauben? und spricht als Princip die Rechtfertigung durch den Glauben allein aus; Zwingli (der in dieser Formel eine Synekdoche sieht) fragt: Wer macht den Menschen selig, Gott oder das Geschöpf? und vertritt die Ehre Gottes in der Errettung der Sünder. — Dies Princip kennzeichnet die reformirte Kirche im Streit gegen Rom, gegen Luther, gegen Arminius.

Daß dies Princip im Gegensatz zum lutherischen vor Allem theologisch ist, ist mit Recht nachgewiesen. Schweizer definirt es als das Princip alleiniger Abhängigkeit schlechthin von Gott, mit Protestation gegen alles Paganistische. — Baur wendet dagegen ein, daß, wenn Dies das leitende Princip gewesen wäre, man gewiß durch die Verwandtschaft der absoluten Prädestinationslehre mit dem heidnischen Fatalismus eher die Theorie der Freiheit vertheidigt haben würde. — Aber gerade bei der Prädestinationslehre vertrat man in erster Reihe die souveräne Gnade Gottes, und die Parallele mit dem Fatalismus wurde sowohl von Calvin als zu Dordrecht bestimmt abgewiesen. — Ebenso leugnet Baur, daß in der Entwicklung der reformirten Christologie die Verwerfung aller Creaturvergötterung durchblicke; diese liege in der Weigerung, der menschlichen Natur Christi göttliche Eigenschaften zuzuerkennen, um Nichts mehr als in dem lutherischen Bedenken, den Gottmenschen anzubeten, bevor seine menschliche Natur per communicationem idiomatum in die Gottheit aufgegangen sei. Aber Luther kam auf die Ubiquitätslehre nur durch das Bestreben, den ganzen Christus zu besitzen und im Abendmahl zu geniessen, was ihm sonst unmöglich schien; die Reformirten dagegen verwarfen trotz des gleichen Strebens (besonders bei Calvin) die communicatio idiomatum rein durch den Abscheu vor aller Creatur-

vergötterung. So Voetius: Christus darf als Mensch nicht angebetet werden. Hoornbeek: Der menschlichen Natur Christi kommt die Ehre der Anbetung nicht zu. Danaeus: Den Mittler auch nach seiner Menschheit anzubeten, ist idololatria. — Wenn es auch Unrecht wäre, der lutherischen oder römischen Abendmahlslehre auf ihrem Standpunkt Creaturvergötterung vorzuwerfen, so verwarf doch die reformirte Kirche von ihrem Standpunkte aus jene als Abgötterei.

Baur formulirte auf Grund der Prädestinationslehre das reformirte Princip als die Idee der Einen, Alles schlechthin bestimmenden Causalität Gottes. Aber obschon hiermit ein Hauptcharakterzug angegeben ist, lässt sich doch nicht die ganze reformirte Dogmatik darauf zurückführen. Deshalb ist es besser, mit geringer Differenz von Schweizer die Formel so zu fassen: Anerkennung von Gottes Souveränität in der natürlichen und sittlichen Welt, insonderheit seiner freien Gnade als des einzigen Grundes der Seligkeit. Hieraus lässt sich sowohl der Protest gegen alles Paganistische im römischen System (Maria- und Heiligendienst) als die strenge Prädestinationslehre erklären.

Steht dies Princip fest, so fragt sich nun, ob Schweizer recht geurtheilt: der reformirte Protestantismus gehe von der Theologie aus mit verkürzter Anthropologie. Vom gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft aus kann man Dies freilich sagen, aber nicht beim Vergleich der reformirten Anthropologie mit der anderer Kirchen. — Denn Zwingli's mildere Anschauung vom Menschen nach dem Falle ist doch gewiß der Lehre der formula concordiae von seiner absoluten Unmacht vorzuziehen. Die deterministische Bestreitung eines falschen Freiheitsbegriffs, der gerade die wahre Sittlichkeit unterwühlt, ist keine Verkürzung der Moral. Der Antinomismus Agricola's entstand auf lutherischem Boden. Gerade auf calvinistischem Boden aber wird die Kirchenzucht am strengsten gehandhabt, so daß sogar der Name Reformati eben durch diese Hervorhebung der Moral entstand. Auch wurde die wissenschaftliche Bearbeitung der Moral eher auf reformirtem als auf lutherischem Boden versucht. — Somit hat die altreformirte Anthropologie wohl dieselben Schwächen wie bei andern theologischen Parteien, daneben aber ihre bestimmten Vorzüge.

Viel weiter geht Baur's Verkennung des theologischen Princips der Reformirten. Es ist ihm so ausschliessend theologisch, daß er sogar als finis secundarius der göttlichen Handlungsweise nicht die Seligkeit des Menschen, sondern allein die Ehre Gottes nennt; ja Gott achtet dabei nach ihm so wenig auf die Seligkeit des Menschen, daß er gerade deshalb Einige zur ewigen Verhärtung bestimmt, weil er Gegenstände zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit bedurfte. Aber die

Reformirten lehren einstimmig: finis objectivus, ultimus, est gloria Dei; finis subjectivus et subordinatus est salus nostra; der Grund für die Lehre der ewigen Verwerfung aber lag darin, daß sie die biblische Lehre von der ewigen Verdammniß der Bösen nicht als ein ewiges Mißglücken des göttlichen Weltplanes ansehen konnten. Es war nur logisch, daß, wenn die ewige Verdammniß als ein nicht von Gott verordnetes Product menschlicher Willkür angesehen wurde, auch Glaube und ewige Seligkeit wenigstens theilweise als Werk des Menschen hätten betrachtet werden müssen; hierdurch aber wäre der Trost der ewigen Erwählung verloren gegangen.

Gegen Schweizer und Baur ist daher festzuhalten, daß das reformirte System auch auf gründlichen anthropologischen Principien basirte. Andererseits aber geht Schneckenburger zu weit, wenn er das reformirte System hauptsächlich auf anthropologischem Boden, aus subjectiv-religiösem Streben sich entwickeln lässt. Zwar beruht es auf der damaligen Anthropologie, daß die reformirte Kirche dem inconsequenten Infralapsarismus vor dem Supralapsarismus den Vorzug gab. Aber wenn der Ausgangspunkt rein anthropologisch gewesen wäre, so hätte man nicht auch auf infralapsarischem Standpunkt die ewige Verwerfung im Gegensatz zu den Lutheranern von Gott abgeleitet. Auch die Verwerfung des Synergismus und die Leugnung des freien Willens hat ihren Grund nicht in der an sich milden Anthropologie, sondern in dem theologischen Princip, wonach der Mensch nicht blos als Sünder, sondern auch als Creatur abhängig von Gott ist. Wie sehr das letztere Princip das reformirte System beherrscht, ergibt ferner die — für die damalige Anthropologie bedenkliche — Auffassung der Sünde nicht als eines ens positivum, sondern als eines ens negativum oder privativum; sowie endlich die Schonung des Supralapsarismus, selbst in der strengen Form des Maccovius.

Das materielle Grundprincip war demnach theologisch in erster Reihe. So Zwingli: Piis Deus omnia est. Calvin: ex Deo omnia quaeramus. Bucanus: Primarius locus est de Deo; haec enim est vita aeterna ut te cognoscant, solum verum Deum. Keckermann: Deo frui et uniri Deo, finis theologiae. Stapfer: Dependentia hominis a Deo et Dei dominium supremum religionis est fundamentum. Leydecker: Inter nos et adversarios hoc est discrimen, quod nos a Deo inchoemus, illi a se ipsis. Jurieu: Vor Allem ist die absolute Macht Gottes festzuhalten. — Calvin's ganzes System ist Entwicklung der cognitio Dei creatoris et redemptoris, und das niederländische Glaubensbekenntniß beginnt seinen ersten Artikel mit der Erkenntniß Gottes. Die Anerkennung seiner Souveränität und freien Gnade ist das leitende Princip der ganzen reformirten Lehre. — Dies Princip soll daher historisch untersucht werden.

II.
Das Princip von Gottes absoluter Souveränität als Grundlage der Religion von Jesu Christo ausgesprochen.

Das Christenthum ist die Verwirklichung der wahren Religion, gegründet auf die Erkenntniß des Einen wahrhaften Gottes, so wie er in der natürlichen und sittlichen Welt, vor Allem in Jesu Christo, sich als der vollkommene Geist, der Vater der Menschen offenbart. Das Wesen der wahren Religion besteht nach Jesu in ungetheilter Liebe zu Gott, und demzufolge in vollkommener Unterwerfung des menschlichen Willens an Gott und in Verleugnung jeder Macht, die sich in dem sinnlichen Menschen gegen Gott auflehnt; d. h. die Religion ist das selbstbewusste Leben und Wirken in gänzlicher Abhängigkeit von Gott, die höchste Offenbarung des Lebens und Geistes Gottes im Menschen, und als solche das Leben der wahren sittlichen Freiheit. Der Ursprung der wahren Religion ist aus Gott, der sie, dem Menschen nach seiner Anlage ursprünglich eingepflanzt, unter dem menschlichen Geschlecht, insonderheit dem israelitischen Volk, stufenweise entwickelt, in Jesu Christo zu seiner Zeit verwirklicht und durch die Macht des Geistes der Wahrheit zur Weltreligion bestimmt hat. Das Wesen und der Ursprung der wahren Religion, ihre Entwicklung und Vorbereitung, ihre Verwirklichung in Christo und ihre Bestimmung für die Zukunft weisen demzufolge auf Gott, als den einzigen und höchsten Grund des Lebens und der Entwicklung in der natürlichen und sinnlichen Welt. Gemäß diesem Gottesbegriff sprach Jesus die Ueberzeugung aus, daß das Böse einst durch die Macht des Guten überwunden werden und daß die Sünde, nach dem ewigen Weltplane Gottes, der Erreichung seines Zieles, dem Triumph des Gottesreiches dienstbar werde.

Jesu Ziel war die Stiftung des Himmelreiches (Matth. 4, 17; 5, 3—10; 6, 33; 7, 21; 13 ꝛc.), die Bildung des menschlichen Geschlechts zu einer Gemeinschaft, deren Leben und beseelendes Princip die Religion ist. Als Grundlage dieser Religion setzte er die Erkenntniß des einen wahrhaften Gottes (Joh. 17, 3), verwies auf Natur (Matth. 5, 45; 6, 26—30) und Geschichte (Matth. 21, 33. Joh. 5, 39) als eine Lehrschule Gottes, brachte in sich selbst die wahre Religion als in dem Ebenbilde Gottes zur Anschauung (Joh. 14, 6. 9) und verließ die Erde mit der Bezeugung: Ich habe das Werk vollbracht, daß du mir gegeben hast; ich habe den Menschen deinen Namen offenbart (Joh. 17, 4. 6).

Der von Jesu verkündigte G o t t ist der Allmächtige (Marc. 14, 36. Matth. 19, 26. Joh. 10, 29), der Herr des Himmels und der Erde (Matth. 11, 25), der vollkommene Geist, der in Geist und

Wahrheit angebetet wird (Joh. 4, 23. 24), der Vater der Menschen (Matth. 6, 9. Joh. 17, 11), die höchste und fortdauernde Ursache von Leben und Entwicklung in der natürlichen und sittlichen Welt (Matth. 10, 29. 30. Joh. 5, 17), von dessen Vorsehung Nichts, auch nicht das Geringste und Zufälligste, ausgeschlossen ist (Matth. 10, 29—33. Luc. 12, 6. 7).

Die auf die Erkenntniß dieses Gottes gebaute Religion besteht in der vollkommenen Uebergabe des Menschen an Gott, den höchsten Gegenstand seines Glaubens, seines Vertrauens (Joh. 14, 1; 17, 21. Marc. 11, 22. 24. Joh. 8, 29), seiner Liebe (Matth. 6, 9. 24; 22, 37). Die wahre Religion kennt nur Ein Gebot, Liebe zu Gott (Matth. 22, 38), in Nachfolge Gottes (Matth. 5, 48) und sich offenbarend in Liebe zum Nächsten (Matth. 22, 39), nur Einen Wunsch, daß Gott verherrlicht und sein Wille vollbracht werde (Matth. 6, 10. Joh. 17, 1. 4; 4, 32—34). — Gott als Geist bedarf keines Tempels noch äusserer Verehrung (Joh. 4, 20. 21; 2, 19. Marc. 14, 58. Matth. 12, 6); die Religion des Herzens keiner Dazwischenkunft (Joh. 16, 26. 27) noch äusserer Autorität (Joh. 7, 17. 18; 8, 47; 18, 37). Der religiöse Mensch sieht Gott direct in seinen Werken, vor Allem in Christo, und wird in seinem Inneren Gottes Gegenwart gewahr (Matth. 5, 8. Joh. 8, 38; 14, 9; 17, 21).

Die Religion als solche steht gegenüber der Sünde oder der selbstsüchtigen Neigung des sinnlichen Menschen, der, Gott noch entfremdet, nicht Gott, sondern sich selbst sucht (Matth. 10, 37. Joh. 12, 25; 15, 19. Matth. 23, 12). Sie fordert, um Gottes und der Wahrheit willen, Verleugnung des sinnlichen Lebens, des selbstsüchtigen Ich, das sich gegen Gott auflehnt (Joh. 12, 25. Matth. 16, 24; 19, 21. Luc. 14, 26. 27. Joh. 5, 44; 7, 18. Matth. 18, 3. 4; 20, 22; 26, 39. 42). Ihm allein zu dienen (Matth. 4, 10), seine Ehre zu erstreben (Joh. 7, 18; 8, 50. 54), keine andere Macht zu erkennen und unter keiner anderen Macht zu stehen als der seinigen (Joh. 10, 29. 38; 17, 26; 14, 10. 17), ist das Höchste, wonach der religiöse Mensch zu streben hat, die höchste Entwicklung seiner sittlichen Kraft. Das Leben in Gott oder die Religion ist das ewige Leben (Joh. 17, 3), das Leben, das hier in der Gemeinschaft Jesu begonnen (Joh. 5, 24), den Tod überwindet und die Unsterblichkeit verbürgt (Joh. 11, 25. 26; 10, 18; 12, 25; 14, 19). Die Religion als das Leben des Menschen in Gott ist zugleich die höchste Offenbarung des Lebens Gottes im Menschen (Joh. 14, 9. 23). Ausdrücke Jesu wie „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 30), „Der Vater ist in mir und ich bin im Vater" (V. 38), „Wer mich sieht, sieht den Vater" (14, 9), haben auf dem Gebiete der Religion dieselbe Bedeutung und Kraft.

Die wahre Religion oder das selbstbewusste Leben des Geistes in vollkommener Abhängigkeit von Gott ist zugleich die wahre sittliche Freiheit (8, 32—36), Freiheit auf dem Gebiete der Gotteserkenntniß von aller äusseren Autorität (16, 23), Freiheit des Geistes von den Banden des sinnlichen Lebens (8, 34). Denn in der Religion entwickeln sich gerade die persönliche Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, und sie kommen bei dem Absterben des sinnlichen Menschen (12, 25) erst zu ihrem vollen Rechte. In Christo sind das Leben in Gott und die Selbstthätigkeit des Menschen, Freiheit und Abhängigkeit, identisch.

So war es in Jesu. Niemand war in der Erkenntniß der Wahrheit so selbständig als er, der da sprach als Machthabender (Matth. 7, 29) und der Tradition sein „Ich sage euch" gegenüberstellte (5, 22. 28. 32. 34. 39), kein Zeugniß, nicht einmal das des größten Propheten, zu bedürfen erklärte (Joh. 5, 33—36), weil er sich bewusst war, die Wahrheit selber zu sein (14, 6). Niemand war im Wollen und Vollbringen so kräftig als er, der vor keinem Widerstand und keiner Drohung wich (11, 8—10; 14, 30. 31), seinen Willen sogar trotz des Kreuzestodes vollbrachte (19, 30) und den Seinen Theilnahme an seiner Herrlichkeit versprach, weil er es so wolle (17, 24). — Dennoch erklärte gerade er, allein in und durch Gott zu leben (10, 38; 6, 57), nannte seine Kraft Gottes Kraft, sein Werk Gottes Werk (14, 10), seine Lehre nicht die seine, sondern die des Vaters, der ihn gesandt habe (7, 16; 8, 26), und erklärte gekommen zu sein, nicht um seinen, sondern um Gottes Willen zu vollbringen (6, 38). Er konnte Nichts von sich selbst (5, 19); darum war er der Mächtige, dessen Geist die Welt überwand (16, 33).

Gottes allbeherrschende Kraft offenbart sich aber nach Jesus nicht nur im Wesen, sondern ebenso auch im Ursprung der Religion, in ihrer Entwicklung und Vorbereitung. Der Mensch ist religiös zufolge seiner Verwandtschaft mit Gott; wie der Saame in der Erde Wurzeln treibt (Marc. 4, 26. 27), und der Sauerteig durch seine innere Verwandtschaft damit das Mehl durchdringt (Matth. 13, 33), so schliesst sich auch das religiöse Leben an das ursprünglich religiöse Princip des Menschen an. Nicht blos der gottesfürchtige Israelit (Joh. 1, 50; 6, 68), sondern auch der Heide, der aus der Wahrheit ist, folgt Jesu (Joh. 10, 16; 12, 20; 18, 37. Matth. 8, 10; 27, 54). Wer den Willen Gottes zu thun gesinnt ist, erkennt seine Lehre als göttlich und in ihm das Bild des Vaters, auch ohne bestimmte Anweisung (Joh. 7, 17; 16, 9). Deshalb ist die religiöse Gesinnung ein „Sein aus Gott" und das Erwachen derselben eine Geburt nach dem Geist Gottes (8, 47; 3, 3. 5).

Dieser religiöse Sinn, der, obgleich bei Manchen noch nicht entwickelt (8, 47; 10, 26), doch bei einem Jeden der Anlage nach

vorhanden ist, wurde unter Gottes besonderer Leitung am völligsten in Israel entwickelt (4, 22). Moses und die Propheten waren die Bahnbrecher der wahren Religion (Matth. 11, 33), die zu bestimmter Zeit (Marc. 1, 15) durch Jesum verwirklicht wurde (Matth. 5, 17).

Da somit Gott dem Menschen seine ursprüngliche Anlage für die Religion gibt und sie entwickelt und für die Erkenntniß der höchsten Offenbarung der Religion in Jesu faßbar macht, so erklärt Jesus, daß die an ihn Glaubenden innerlich von Gott gezogen (Joh. 6, 44), durch den Vater ihm gegeben seien (Joh. 6, 37. 39. 65; 17, 6), daß der Glaube eine inwendige Offenbarung (ἀποκάλυψις) Gottes sei (Matth. 11, 25; 16, 17), der seine Stimme im Herzen des Menschen vernehmen lasse (Joh. 5, 37).

Nicht Alle aber sind gleich empfänglich für die Wahrheit; nicht bei Allen ist die natürliche Anlage zur Religion so entwickelt, daß sie die Stimme des Hirten erkennen und in Jesu Wort das Wort des Lebens hören (Joh. 8, 23. 37. 42. 43; 5, 37. 38. 42; 6, 65; 10, 26); nicht Alle fühlen sich so von Gott gezogen, daß sie zu Jesu kommen (6, 44). Selbstsucht und Irrthum stehen noch bei Vielen im Wege (3, 19; 5, 44; 14, 17; 12, 42. 43), sind eine Decke vor den Augen, daß sie die Wahrheit nicht sehen (Matth. 13, 15. 16. Marc. 8, 18). Von Solchen sagt Jesus, daß sie noch nicht zu ihm kommen konnten (Joh. 6, 44. 45. 65; 5, 44. Matth. 7, 18; 12, 34. Luc. 14, 26. 27. Joh. 3, 4; 8, 43), weil sie der Vater noch nicht gezogen habe.

Diese Sünde und dieser Unverstand ist aber nach Jesus nicht eine Gott hemmende Macht, nicht das Werk menschlicher Willkür; sondern es liegt im Plane Gottes, daß das menschliche Geschlecht sich allmählich und stufenweise von sittlichem Unvermögen zu sittlicher Kraft und Freiheit erhebe. Die Sünde oder das Noch-nicht-wollen des Guten ist kein Product menschlicher Willkür (Joh. 5, 40. Matth. 23, 37. Luc. 19, 42); die Entwicklung jedes Einzelnen wie des ganzen menschlichen Geschlechtes kommt nicht auf einmal zu Stande; sondern bei Niemand, selbst bei Jesu nicht, ohne Streit und Versuchung (Matth. 4, 1; 26, 37. Luc. 12, 50. Joh. 12, 27); bei Allen, ihn allein ausgenommen, unter größerem oder geringerem Fallen (Joh. 8, 29. 45). Es ist kein Zufall, daß die Heidenwelt das Licht der Wahrheit entbehrte, daß es in Israel erst langsam und unter beständigem Abfall sich entwickelte. Es ist Gottes freier Wille, daß der Eine früh, der Andere später, der Dritte erst zu elfter Stunde in den Weinberg gerufen wird (Matth. 20, 1. 15). Es hängt nicht von menschlicher Willkür ab, sondern von göttlich gegebenen Anlagen und Umständen, daß Einige noch unempfänglich sind (Joh. 5, 44; 6, 44; 10, 26), Andere wieder abfallen (6, 66), ein

Petrus aber zu Jesu kommt (V. 68). Der Saame des Evangeliums fällt nicht überall in dieselbe Erde (Matth. 13, 3—8. 18—23). Es ist ebensowohl Gottes Absicht, daß die unmündige Menge die Wahrheit noch nicht fassen kann, als daß Jesu Jünger in den wahren Sinn seiner Worte eingeweiht werden (Marc. 4, 11. 12. ἵνα). Dem Einen gibt er fünf, dem Andern zwei Talente, dem Dritten eins, Jedem nach seinem Vermögen (Matth. 25, 15). Für die volle Erkenntniß der Wahrheit ist der Mensch noch nicht sofort empfänglich; wenn die Welt in Jesu Tagen den Geist der Wahrheit nicht empfangen konnte (Joh. 14, 17), so konnten auch seine Jünger, obgleich sie nicht von der Welt waren, doch noch nicht Alles tragen, was er ihnen zu sagen hatte (16, 12). Wenn es Einigen gegeben war, die Verborgenheiten des Himmelreichs zu verstehen, so war es Anderen, ja den Meisten, damals noch nicht gegeben (Matth. 13, 11. Marc. 4, 11). Wenn die Wahrheit Einigen von Gott offenbart wurde, so blieb sie, trotz äusserer Mittheilung, Anderen noch verborgen (Matth. 11, 25. Luc. 10, 21). In beiden Fällen erkennt Jesus den Willen Gottes (Matth. 11, 26), obgleich er mit tiefem Schmerze die Unempfänglichkeit beklagt (23, 37).

Daß diese Ueberzeugung nicht gleichgültig gegen die Sünde macht, lehrt wiederum sein Beispiel. Während er vom Standpunkte der göttlichen Vorsehung aus die Sünde als nothwendige Erscheinung erkennt (ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα), und als Folge der Sünde auch seine eigene Verwerfung durch das Volk (Matth. 18, 7. Luc. 17, 1. Matth. 26, 24. 54), lässt er als Sittenprediger nicht nach, dem Sünder das ernste „Wehe Dir" zuzurufen (Matth. 23, 13), auf daß er sich bekehre und bedenke, was zu seinem Frieden diene (Luc. 19, 42). Weit davon entfernt, durch die Ueberzeugung von der Unvermeidlichkeit der Sünde sich um ihr Vorkommen nicht zu bekümmern, kennt er, zufolge sittlicher Nothwendigkeit (Luc. 4, 43. Joh. 10, 16), keine höhere Lebensaufgabe, als die Sünder zur Bekehrung zu rufen (Luc. 5, 32), das schlummernde religiöse Leben zu wecken (Marc. 10, 21; 12, 34. Matth. 12, 20), und zu diesem Zwecke selbst den Sünder strenge zu bestrafen (Matth. 23, 13; 12, 34). — Doch wenn er auf der einen Seite streng gegen die Sünde ist, so macht ihn doch seine tiefe Menschenkenntniß auch gegen den ärgsten Sünder zur Vergebung geneigt, nach Gottes Vorbild (Matth. 5, 46—48). Der Sünder ist ihm kein principieller Bösewicht, sondern ein nur mangelhaft Entwickelter, der das Gute nur darum verwirft, weil er es noch nicht kennt (Luc. 23, 24), oder noch nicht fähig ist, es nach Werth schätzen zu können (Matth. 7, 18; 13, 22; 19, 22. Joh. 5, 44). Keiner war strenger im Beurtheilen der Sünde und im Unterscheiden zwischen Wesen und Schein der Frömmigkeit, als Der, der bei jeder Handlung

nach der Gesinnung frug, die sie hervorrief (Matth. 5, 28); Keiner warnte ernster gegen die Gefahr der Verhärtung (Matth. 12, 31. 32); und doch war Keiner so billig und milde im Urtheil über den Sünder, als er, der Zöllner und Sünder aufsuchte (Matth. 9, 9. 10. Luc. 5, 27; 15, 1), bußfertige Sünderinnen in Schutz nahm (Luc. 7, 37), die Ehebrecherin nicht verurtheilte, sondern ermahnte nicht wieder zu sündigen (Joh. 8, 1—11), das geringste Gute nicht übersah (Matth. 12, 20. Marc. 9, 38—41; 12, 34), selbst von seinen ärgsten Feinden sagte, sie wüssten nicht was sie thäten (Luc. 23, 34), und die blutige Feindschaft, die seine Jünger erfahren sollten, nicht aus absichtlicher Bosheit, sondern aus dem Wahn erklärte, Gott einen Dienst zu leisten (Joh. 16, 2). Jesus wusste was im Menschen war, erwartete darum von Dornen keine Trauben, von Disteln keine Feigen (Matth. 7, 16. Luc. 6, 44), fluchte seinem Feinde nicht, sondern arbeitete bis zuletzt an seiner Bekehrung, damit der faule Baum, der, so lange er faul war, keine guten Früchte bringen konnte (Matth. 7, 18), durch sorgfältige Behandlung endlich gebessert und fruchtbringend werde (Luc. 13, 8). Auch wenn ihm Dies nicht gelang, wenn er von den Seinen verworfen scheiden musste, verzweifelte er noch nicht. Was er auf Erden nicht vermochte, konnte Gott durch die Macht der Wahrheit thun (Matth. 19, 24—26), und in dieser Ueberzeugung empfahl er Die, an deren Heil er nicht mehr persönlich arbeiten konnte, der Hut Gottes, bat für sie um Vergebung (Luc. 23, 34).

Wenn die Sünde somit nach Jesu ihren Grund in der Entwicklung des menschlichen Geschlechts aus dem sinnlichen Naturzustande zur Herrschaft des Geistes hat, und wenn er auch in dem langsamen Fortgang des Gottesreiches und in dem Widerstande dagegen den Weg der Vorsehung anerkennt, so wird doch zugleich nach ihm die Sünde immer mehr vor der wachsenden Macht des geistlichen Lebens zurücktreten. Er bewies durch sein Beispiel, daß die Sünde nicht nothwendig zur Entwicklung des Menschen als Solchen gehört, daß es Streit und Versuchung ohne Fallen geben kann. Und wo sie sich als Fall und Uebertretung offenbart, ist sie doch nach ihm bestimmt, einst durch die Macht der Wahrheit überwunden zu werden. Auch die Heiden sollen zum Segen der wahren Religion gelangen (Matth. 20, 1); die Annäherung einiger Griechen ist ihm Beweis dafür (Joh. 12, 20—24); Gott hat Zeit und Gelegenheit dazu in seiner Hand (Apg. 1, 7). Unter den Priestern, die ihn verworfen hatten, werden schon nach kurzer Zeit Einige gläubig (Apg. 6, 7); anfängliche Feinde wie Saulus werden durch die Macht der Wahrheit gewonnen (Apg. 26, 14).

Die Sünde ist folglich eine natürliche und nothwendige, aber zugleich zeitliche Erscheinung. Wo das Licht aufgeht und die Wahrheit ihre Kraft ausübt, wird die Macht der Sünde gebrochen

(Joh. 3, 19). Die Wahrheit selbst hält Gericht (12, 47—50), der h. Geist überführt die Welt der Sünde (16, 8. 9) und weckt mit dem Bewusstsein der Sünde auch Sehnsucht nach Besserung (Luc. 15, 17—20); die Religion ist ein langsam die ganze Masse durchdringender Sauerteig (Matth. 13, 33). Wo sie einmal ihren Sitz aufgeschlagen, da wird sie trotz der fortdauernden Macht des Fleisches eine unzerstörbare göttliche Lebensmacht; Petrus kann fallen, aber seiner Bekehrung ist Jesus im Voraus sicher (Luc. 22, 31. 32); wer ihm durch Gott gegeben ist, wird nicht verloren gehen (Joh. 6, 39; 10, 28); Niemand kann einen Solchen aus der Hand seines Vaters reissen (V. 29). Das ihnen eingepflanzte göttliche Leben wird ein Quell lebendigen Wassers, der in's ewige Leben fliesst (4, 14; 7, 38).

Die Macht der Wahrheit ist unwiderstehlich, zwingt zuletzt den Menschen in sich zu gehen (Luc. 14, 23). Alle Pflanzen, die der himmlische Vater nicht gepflanzt, werden ausgerottet werden (Matth. 15, 13). Die Ueberwindung der Welt steht Jesu zweifellos sicher (Joh. 16, 33), das Reich der Finsterniß wird vergehen, Satan wie ein Blitz vom Himmel fallen (Luc. 10, 18), der Oberste der Welt herausgeworfen (Joh. 12, 31; 16, 11), das menschliche Geschlecht zu einer Heerde versammelt werden (10, 16). Und wenn auch während seines Lebens nur Wenige zu ihm kommen (6, 44), so hört er doch von ferne den Hosiannahruf aus dem Mund seiner Feinde (8, 38. Matth. 23, 38), verläßt die Welt in der sicheren Erwartung, einst Alle zu sich zu ziehen (Joh. 12, 32).

Die Sünde wird aber nicht blos dem Guten weichen, sondern muß auch, als zeitlicher Widerstand des Fleisches, nach Gottes Zweck der Entwicklung des Gottesreiches dienen. Wenn der Geist sich entwickeln und mächtig werden soll, so muß er im Streit mit Fleisch und Welt geübt werden; gerade dadurch gewinnt die Wahrheit neue Kraft. So werden Jesu Widerstand und Kreuzestod Weg zum höchsten Siege (Luc. 24, 26); die von ihm im Tode bewiesene Kraft, die sich gerade durch den Streit entwickelt, ließ ihn im menschlichen Geschlechte wieder erstehen (Joh. 12, 24), machte sein Blut zum Grunde eines neuen Bundes zwischen Gott und Mensch (Marc. 14, 24. Luc. 22, 20). — Darum sieht Jesus auch in dem ihn treffenden Leiden den Willen Gottes (Matth. 16, 21. Marc. 8, 31. Luc. 9, 22), die göttliche Bestimmung, das δεῖ (Matth. 16, 24. Luc. 22, 22. Matth. 26, 54). Auch die Macht der Finsterniß hat ihre Stunde (Luc. 22, 53), auch die Sünden der Menschen sind in den göttlichen Weltplan aufgenommen. Wenn sein Kreuz den Jüngern zum Aergerniß gereicht (Matth. 16, 22), so verweist er sie auf dessen Nothwendigkeit nach dem ganzen Gang der Entwicklung des Gottesreiches (Luc. 24, 26).

Kann nun bei dieser Weltanschauung die Sünde als Schuld gefasst werden? Auf dem gesetzlichen Standpunkt, der sie allein von der Willkür des Menschen abhängig erscheinen lässt, allerdings. In dieser Beziehung bedient sich auch Jesus der herrschenden Redeweise: ὀφείλειν, ὀφειλή, ὀφείλημα, ὀφειλέτης. Unter diesem Gesichtspunkt besteht aber die Sünde nicht objectiv, d. h. vor Gott; es wäre dann die Vergebung nur in einer Weise denkbar, die mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses stritte. Der christliche Begriff der Vergebung aber ergibt sich aus dem sittlichen Wesen Gottes, der, weil er Vater ist, die Sünde ebensowenig als Schuld anrechnet (Matth. 6, 12), als der Vater im Gleichniß (Luc. 15, 11—25). Gott kennt nur irrende Sünder (Luc. 18, 13), Hülfsbedürftige und Elende (Marc. 9, 24), geistlich Blinde und Gefangene (Luc. 4, 18), sittlich Schwache (Matth. 16, 41), Unverständige und Thoren (Luc. 23, 34; 6, 11; 24, 25; 11, 40; 12, 20); die als Solche Objecte seiner väterlichen Sorge sind. Gott verurtheilt nicht, sondern erlöst und heiligt (Joh. 3, 17). Mit dem Blick auf die unendliche Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, die durch die heiligende Kraft Christi, der einst alles Sündige wegnehmen wird (Matth. 26, 28), verbürgt ist, sieht Gott den Sünder, der sich selbst ihm gegenüber schuldig fühlt, nicht wie der Richter den Schuldner, sondern als einen verlorenen Sohn an, den er heiligen und selig machen will (Luc. 15, 11—52). In Jesu spricht Gott zum Sünder nicht: ich verurtheile dich, sondern: gehe hin und sündige nicht mehr (Joh. 8, 11). So wird durch den Glauben an Jesum das Bewusstsein, das dem Unbekehrten fehlt (Matth. 6, 15), geweckt, nicht als ein Schuldner dem verurtheilenden Richter, sondern als ein gefallenes, aber vertrauend um Vergebung bittendes Kind dem Vater gegenüber zu stehen (Matth. 6, 12). Dies ist die Schulden-tilgende Kraft des Opfers Christi (Matth. 26, 28), daß der Gläubige des Schuldgefühles enthoben wird, das den Unbekehrten drückt und verzweifeln lässt (Matth. 27, 4. 5). Gott ist in Christo ein Vater, dessen ewige Liebe selbst durch die größte Sünde nicht aufhört, der, anstatt die Sünde als Schuld anzurechnen, seinen eingeborenen Sohn hingibt, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben (Joh. 3, 15).

Mit Jesu mildem Urtheil über den Sünder und der Unendlichkeit der göttlichen Liebe steht die harte Sprache, die er zuweilen gegen seine Feinde führt (Matth. 7, 23; 10, 15; 23, 13. Marc. 9, 48), und die Drohung mit dem ewigen Urtheil (Matth. 10, 28; 12, 31. 32; 18, 8. 9; 25, 46. Luc. 16, 26) nicht in Widerspruch; denn, um den verhärteten Sünder zur Bekehrung zu bringen, muß das Gesetz mit seinem Schrecken als Mittel vorangehen. Auch das öftere „Wehe euch" entspringt nicht lei-

denschaftlicher Drohung, sondern der die Sünde nicht verdeckenden Liebe, die gerade dadurch belehren will, die selbst in Wehmuth übergeht (Matth. 23, 37) und sich in bitteren Thränen Luft macht (Luc. 19, 42; 23, 28). Ebenso stellte er das Elend des unbekehrten Sünders als ewig dar, weil die Sünde, an und für sich, ohne Verbindung mit Bekehrung und Glauben betrachtet (Joh. 3, 36), auf unherstellbares Verderben und Lebensverlust auslaufen muß (Joh. 12, 25. Matth. 10, 39; 16, 25. 26); so daß er mit der Sünde als solcher nothwendig ewiges Verderben verbinden musste, mochte er auch erwarten, daß durch die heiligende Kraft Gottes kein Sünder verloren gehen werde. — Seine Schilderung der Lästerung des heiligen Geistes (Matth. 12, 31. Mark. 3, 29) enthält eine ernste Warnung gegen Verhärtung und Unverbesserlichkeit, schliesst nicht aus, daß Gott im Stande sei auch durch die Schilderung dieser Gefahr sich den Weg zum Herzen auch des tiefst Gefallenen zu bahnen. Worten, wie Matth. 12, 32; 26, 24; 19, 24 steht das andere Wort Matth. 19, 26 gegenüber, daß, was bei Menschen unmöglich, doch Gott möglich sei. — Ausserdem bedient sich auch Jesus als Volkslehrer, zumal in seinen eschatologischen Reden, der damaligen jüdischen termini, die aber nur die zeitliche accidentelle Form sind, in die er, um von seinen Zeitgenossen verstanden zu werden, seinen Unterricht einkleiden muß; weshalb auch Johannes, dem es um den Geist des Herrn zu thun war, sich dieser termini, in die Jesu Ideen ursprünglich gehüllt waren, ganz enthält, wie „gegenwärtige und zukünftige Welt, Tag des Gerichts, Hades, Paradies, Gehenna, ewige Pein, ewiges Feuer". — Auch ist es kritisch fraglich, wieweit einige sich auf die Parusie beziehende Reden, die mit anderen in Widerspruch zu stehen scheinen, unter dem Einfluß der dogmatischen Vorstellungen der ersten Christen niedergeschrieben sein können. — Was endlich die Frage nach der Möglichkeit der Bekehrung im andern Leben betrifft, so kann diese zwar aus dem Gottesbegriff und der Anschauung des Sünders abgeleitet werden; aber die Apokatastasis bezieht sich in Jesu Worten wie auch sonst im A. und N. T. auf den völligen Triumph des Gottesreiches im menschlichen Geschlechte, ohne daß dabei von den Individuen die Rede ist. Solche Fragen lagen dem praktischen Zweck von Jesu Unterricht fern. Auf die Frage, wer selig werden würde, antwortet er: Sorgt ihr, um einzugehen (Luc. 13, 23. 24), um zu zeigen, daß nur auf diesem Wege die von Gott gewollte Seligkeit Aller thatsächlich zu Stande komme.

— Jesus predigt somit kurz gesagt die Unendlichkeit, Allmacht und Souveränität Gottes, aber die Souveränität einer heiligen Liebe, deren Zweck es ist, sich in der Seligkeit aller ihrer Geschöpfe zu verherrlichen.

III.
Das Princip von Gottes absoluter Souveränität, von Paulus entwickelt im Streite mit Heiden und Juden.

Der Glaube an Gottes absolute Souveränität, insonderheit an seine freie Gnade als den einzigen Grund der Seligkeit, war in Streit mit den herrschenden Zeitansichten unter Heiden und Juden. Was Jesus als Princip der Religion ausgesprochen, wurde daher durch die Apostel, insonderheit durch Paulus in seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre, entwickelt und heidnischer Creaturvergötterung wie jüdischer Werkheiligkeit gegenüber vertheidigt.

Dem von Jesu ausgesprochenen Princip der wahren Religion stand auf der einen Seite die heidnische Welt gegenüber, wo das Geschöpf geehrt, der Schöpfer übersehen und die höchste Weisheit darin gesucht wurde, daß man, von eigener Selbstgenugsamkeit überzeugt, die menschliche Abhängigkeit von Gott aus dem Auge verlor; auf der andern Seite das entartete Judenthum, das den Grund der Seligkeit ausser Gott in äusserlichen gesetzlichen Werken suchte und kraft seiner fleischlichen Abstammung von Abraham, mit Ausschliessung der Heiden, als ein Recht forderte, was Gott aus freier Gnade nicht blos Israel, sondern allen Völkern zugedacht hatte.

Der herrschende Zug der heidnischen Welt, und nicht blos in der Abgötterei des Volks, sondern auch in den edelsten philosophischen Richtungen war Creaturvergötterung, einseitige und übertriebene Werthschätzung der sittlichen Kraft des Menschen. Man mochte wohl danach streben Gott gleich zu werden; aber daß man Dies nur durch Gott werden könnte, wussten die Alten nicht. Ihre Denkweise spricht Cicero aus (De nat. Deor. 3, 36): Virtutem nemo umquam acceptam Deo retulit, nimirum recte. Propter virtutem enim jure laudamur et in virtute recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. Num quis, quod bonus vir esset, gratias Diis egit unquam? Ebenso Seneca: Deorum esse munus quod vivimus, nostrum vero quod bene vivimus. Die apostolische Lehre „Nicht ich, sondern Gottes Gnade“ (1 Kor. 15, 10), „Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn“ (1 Kor. 1, 31), war der heidnischen Religion fremd. — Darum entwickelte Paulus ihr gegenüber die Lehre der freien Gnade, frug, wer Gott sei, das Geschöpf oder der Schöpfer, und bestritt die Creaturvergötterung als Verkennung der göttlichen Souveränität. Gott hatte sich nach ihm von Anfang an der Welt offenbart; aber die Menschen hatten die Wahrheit in Lüge verändert und dem Geschöpf

mehr gedient als dem Schöpfer (Röm. 1, 19—25). Was die Heiden als Gott verehrten, war Paulus ein Abgott, ein eitles Nichts (1 Kor. 8, 4), Etwas das von Natur, d. h. nach seiner Art, nicht Gott war (Gal. 4, 8), so daß sie ohne Gott in der Welt lebten (Eph. 2, 12). — Dem gegenüber predigte er den lebendigen Gott, der Himmel, Erde, Meer und Alles, was darin sei, geschaffen habe (Apg. 14, 15), und verkündigte diesen unbekannten Gott am Mittelpunkt der griechischen Weisheit (17, 23). Dem Epikureer, der Gottes Dasein mit Worten bekannte, aber in der That aufhob und seine Vorsehung verkannte, verkündigte er den Gott, der Himmel und Erde gemacht, aus Einem Blute das menschliche Geschlecht erschaffen und Zeit und Ort für Alles bestimmt habe (17, 30. 31). Dem auf eigene Weisheit und Tugend stolzen Stoiker sprach er von den Zeiten der Unwissenheit, die Gott übersehen habe, von der Nothwendigkeit der Bekehrung und vom göttlichen Gericht. Dem atheniensischen Volke, das sich vor Werken von Menschenhänden gemacht beugte, verkündigte er, der Gott des Himmels und der Erde gleiche nicht Gold, Silber und Steinen, noch wohne er in Tempeln mit Händen erbaut (17, 29). — Und für Alle ohne Ausnahme spricht er das Princip der göttlichen Souveränität in den denkwürdigen Worten aus: Gott wird nicht mit Menschenhänden gedient, als wenn er Etwas bedürfte, da er selbst Allen Leben, Athem und alle Dinge schenkt (V. 24. 25). Er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir (V. 28).

Dasselbe Princip vertritt Paulus gegenüber jüdischer Werkheiligkeit nebst Particularismus. Dieser Polemik verdanken wir seine Entwickelung der Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben. — *δικαιοσύνη* ist im Allgemeinen der Zustand des Menschen, der als sittliches Wesen nach dem Urtheil Gottes Das ist was er sein soll. *δίκαιος* ist der Mensch vor Gott, d. h. nach dem Urtheil Gottes. *δικαιοῦν* von Seite Gottes heisst also, daß Gott den betr. Menschen in die Kategorie der *δίκαιοι* stellt, als *δίκαιος* ansieht. — Paulus fragt nun: Ist der Mensch *δίκαιος* vor Gott um seiner Werke willen oder kraft der göttlichen Gnade? Ist das Geschöpf oder Gott der Grund der Seligkeit? Die Juden und Judenchristen wollen das Erste, also eine Rechtfertigung durch das Gesetz (Röm. 10, 5), eine eigene Gerechtigkeit (V. 3). Paulus vertritt die Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben. Seine Entwickelung derselben zerfällt in drei Theile: 1) Die Bestreitung des jüdischen Standpunktes. 2) Die Entwickelung des christlichen Princips. 3) Dessen Vertheidigung gegen verschiedene Bedenken.

1) Das jüdische Princip widerlegt der Apostel a. aus der Unhaltbarkeit desselben auf dem Standpunkt des

Gesetzes selbst, b. aus der psychologischen Unmöglichkeit einer Rechtfertigung aus dem Gesetz.

a. Der jüdische Standpunkt ist in sich selbst unhaltbar. Denn wer durch des Gesetzes Werke gerechtfertigt werden will, muß doch das Gesetz thun; nicht der Hörer, sondern der Thäter des Gesetzes ist gerecht bei Gott (Röm. 10, 5. Gal. 3, 18. Röm. 2, 13). Diese Forderung aber haben die Juden so wenig als die Heiden erfüllt; Jene haben das mosaische (Röm. 2, 17; 3, 9), wie Diese das Naturgesetz (Röm. 2, 14. 15) übertreten. Nach der Forderung des Gesetzes gerechnet, ist auch nicht Einer der Gutes gethan hat (Röm. 3, 10—19); vor Gott sind Alle Uebertreter des Gesetzes, verdienen deshalb Alle Verurtheilung und Strafe (Röm. 3, 19. 2 Kor. 3, 9), nach dem Ausspruch des Gesetzes selbst: Verflucht sei Jeder, der nicht bleibt in Allem was geschrieben ist im Buch des Gesetzes, es zu erfüllen (Gal. 3, 10. 5 Mos. 27, 26).

b. Es hat aber nicht nur Niemand der Forderung des Gesetzes genügt, sondern der gesetzliche Standpunkt ist zudem der Art, daß Niemand das Gesetz vollkommen vollbringen kann. Denn es muß das höhere Princip des Menschen, das er potentiell besitzt, der Geist, erst von der Herrschaft des Fleisches erlöst werden, wenn es dem Menschen möglich sein soll, das Sittengesetz zu erfüllen; ohne diese höhere Entwickelung ist der Mensch fleischlich, ein Knecht der Sünde, so daß auch der Beste klagen muß: das Gute, das ich will, thue ich nicht; aber das Böse, das ich nicht will (Röm. 7, 15). Die Folge davon ist, daß das Gesetz, obgleich an sich selbst geistlich und heilig (7, 12. 14), kraftlos wird durch das Fleisch (8, 3); denn es kann wohl gebieten, aber nicht von der Sünde erlösen (Gal. 3, 19); anstatt also das geistliche Leben zu entwickeln, muß es dasselbe tödten (2 Kor. 3, 6). Ohne höhere Entwickelung bleibt der Mensch auf dem gesetzlichen Standpunkte fleischlich, unterwirft sich dem Gesetz nicht und kann es auch seiner Natur nach nicht (Röm. 7, 14; 8, 7). Wahrer freiwilliger Gehorsam gegen Gott, aus Liebe zum Guten selbst, ist auf dem Standpunkt des Gesetzes unmöglich, also auch die Rechtfertigung vor Gott (V. 3).

2) Deshalb muß die Rechtfertigung nicht vom Menschen, sondern von Gott ausgehen. Wenn Alle gesündigt haben und des Ruhmes vor Gott entbehren (Röm. 3, 23), wenn auf dem Standpunkt des Gesetzes kein Fleisch vor Gott gerechtfertigt werden kann (V. 20): so sucht Paulus den Grund der Rechtfertigung in Gott, predigt Rechtfertigung um Nichts, aus Gnaden, durch die Erlösung in Christo (V. 24). Seine Entwickelung verweist a. auf den ewigen Weltplan Gottes und Das was der Mensch in Gottes ewigem Vorherwissen ist, b. auf die Verwirklichung dieses Weltplanes in der Geschichte der Menschheit.

a. Was der Mensch nach seiner Anlage einmal werden soll, ist die Verwirklichung des ewigen Weltplanes, d. h. des ewigen Gedankens Gottes. In Gottes ewigem Vorherwissen ist der Mensch (Röm. 8, 29. 1 Petr. 1, 20) Sohn Gottes, Bild des Unsichtbaren (Kol. 1, 15), der *πρωτότοκος πάντων*, der Träger der Fülle Gottes. Dieser Mensch, wie er in Gottes Anschauung von Ewigkeit besteht, ist der Grund der Schöpfung, um dessen willen Gott sowohl die sichtbare als die geistliche Welt schuf: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα.* Alles besteht ferner durch ihn, *δι' αὐτοῦ*, in welchem Gottes Kraft und Weisheit sich concentrirt, und zu ihm, *εἰς αὐτὸν*, weil er das Endziel der Schöpfung ist. In diesem *ἄνθρωπος οὐράνιος*, dem ewig in Gott bestehenden Urbilde der Menschheit, ist das menschliche Geschlecht, das auf Erden leben soll, auserkoren vor Grundlegung der Welt (Eph. 1, 4) und bestimmt, dem Bilde des Sohnes Gottes gleichförmig zu werden (Röm. 8, 29). Was die Menschen auf Erden in Gottes Augen sind, d. h. von ihm Geliebte, das sind sie nicht durch sich selbst und ihre Verdienste, sondern kraft des göttlichen Wohlgefallens (Eph. 1, 5) und der ihnen vor aller Zeit gegebenen Gnade (2 Tim. 1, 9. Eph. 1, 4—6). Nicht weil, sondern damit die Menschen heilig werden, hat Gott sie auserkoren, vor Grundlegung der Welt, in dem von Ewigkeit an angeschauten Sohne (2 Tim. 1, 9), der in der Fülle der Zeiten in der Welt als Mensch erscheinen sollte (Gal. 4, 4. Eph. 1, 10). Nicht in dem irdischen, sondern in diesem idealen Menschen ist Gottes Wohlgefallen am Menschen begründet.

b. Was nach Gottes Wohlgefallen von Ewigkeit an in seiner *πρόγνωσις* als göttliche Idee besteht, soll nach seiner *πρόθεσις*, nach seinem *προορίζειν* im menschlichen Geschlecht ausgeführt werden, Gottes erstgeborner Sohn, das Bild des Unsichtbaren, soll zu seiner Zeit im Fleische erscheinen.

Die Verwirklichung dieses Ideals soll aber nicht auf einmal, sondern auf dem Wege einer langsam fortschreitenden Entwickelung zu Stande kommen. Der erste Mensch wurde geschaffen mit der Bestimmung, Gottes Bild auf Erden zu verwirklichen, und mit der Anlage, nach Seele und Leib, wenn auch nicht nach dem Fleisch, unsterblich zu sein. Was aber der Mensch nach Anlage und Bestimmung ist, ist er darum noch nicht sofort in Wirklichkeit. Obgleich *τύπος τοῦ μέλλοντος*, Dessen was der Mensch in Christo werden sollte, war Adam in Wirklichkeit von Anfang an irdisch und sinnlich, ein Wesen, das seine Entwickelung beginnt und in dem noch das Fleisch den Geist beherrscht (1 Kor. 15, 47. 45). Zufolge dieses psychischen Zustandes und nicht aus böser Willkür, ist die Sünde in die Welt gekommen (Röm. 5, 12). Sie besteht in der Herrschaft des Fleisches über den Geist (7, 25; 8, 3—9. Gal.

5, 17. 19. 24. Eph. 2, 3) und ging durch natürliche Abstammung von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen über (Röm. 5, 12. 19), so daß alle Menschen in dieser Beziehung mehr oder minder das Bild ihres ersten Vaters tragen (1 Kor. 15, 49). Auch bei ihnen hat also das psychische Leben noch die Oberhand; die Sünde ist in Allen vorhanden, selbst schon im Kinde (Röm. 7, 9). In diesem Zustande ist der Mensch noch Gott entfremdet und feindlich (5, 7; 8, 7. Kol. 1, 21. Eph. 4, 18). Wenn auch Gott in der Schöpfung seine ewige Macht und Gottheit offenbart, so bemerkt sie doch der Mensch nicht (Röm. 1, 19. 20. Eph. 2, 12. 1 Kor. 1, 21), versteht nicht die Dinge, die des Geistes Gottes sind (1 Kor. 2, 14). Abgötterei und Unsittlichkeit ist die Folge (Röm. 1, 23).

In diesem Zustande ist der Mensch tief elend. Es herrscht in ihm das Vergängliche τὸ φθαρτόν; der Geist, der seiner Anlage nach für die Unsterblichkeit geschaffen ist, ist gefangen unter der Macht des Fleisches (Röm. 7, 23). Die Folge dieses Zustandes ist der Tod θάνατος, ἀπώλεια, φθορά (Röm. 6, 21). Denn Fleisch und Blut können das ewige Leben nicht ererben (1 Kor. 15, 50. Röm. 7, 24), und das geistliche Princip muß, vom Fleisch geknechtet, ebenfalls eine Beute des Todes werden (V. 25). So kam durch einen Menschen die Sünde in die Welt und der Tod durch die Sünde, und ist der Tod zu Allen hindurchgedrungen, weil Alle gesündigt haben (5, 12). Ein solches Bild des Todes und Beute des ewigen Verderbens bot insonderheit die Heidenwelt (Eph. 2, 1. Kol. 2, 13).

Diese an und für sich unvermeidliche Folge der Herrschaft des Fleisches sollte aber nach Gottes Weltplan nicht stattfinden, Gott selbst trat als Erzieher der Menschheit auf. Zwar ließ er die Heiden ihre Wege wandeln, schenkte ihnen nicht was er Israel schenkte (Apg. 14, 16), ließ sich aber doch Keinem unbezeugt (V. 17). Alle sind von Gottes Geschlecht und leben in ihm (17, 28. 29). Den Heiden schenkte er das Licht seiner allgemeinen Offenbarung in Natur und Gewissen (Röm. 2, 15; 7, 22). Israel verlieh er ausserdem besondere Offenbarungen (Röm. 3, 2; 9, 4. 5), durch die er dies Volk zum Segen für alle Völker bestimmte (Gal. 3, 8). Aber auch Israel war nicht sofort reif für die höchste Offenbarung, sondern stand ebenfalls unter der Herrschaft der Sünde. Wegen dieses Zustandes gab er das Gesetz, zum Zügel für den sinnlichen Menschen. Das unmündige Kind, obgleich seiner Bestimmung nach Erbe aller Güter, wurde zeitweise unter die Autorität eines Pädagogen gestellt (Gal. 4, 1. 2; 3, 24. 25); das geistliche Princip, das noch nicht innerlich zur Herrschaft gekommen war, wurde als Gesetz dem Menschen äusserlich gegenübergestellt, um ihn vor gänzlichem Untergang zu bewahren (3, 23); das Gesetz kam dazwischen um der

Uebertretungen willen (3, 19). So trat die Menschheit aus dem Naturzustande, der ungezügelten Herrschaft der sinnlichen Triebe, in ihre zweite, die gesetzliche Periode. Unterdessen hörte aber Gott nicht auf, einen höheren Standpunkt vorzubereiten; das Gesetz war nicht zum Bleiben bestimmt (2 Kor. 3, 7; 11, 14). Schon vor dem Gesetze hatte sich in Männern wie Abraham ein höheres innerliches Princip thätig erwiesen (Röm. 4, 3. 10—14. Gal. 3, 9). Das Ceremonialgesetz war ein Schatten zukünftiger Güter (Kol. 2, 17), die Beschneidung Bild der Beschneidung des Herzens (Röm. 2, 28. Kol. 2, 11), das Opfer des Blutes der Thiere (als des Sitzes des Lebens, nicht als des Princips der Selbstheit) das Bild des höheren Opfers des Gott geweihten Lebens, und die Propheten verkündigten den Tag der Erlösung von Zion aus (Röm. 9, 4; 11, 26; 15, 12. Gal. 3, 8).

Endlich erschien Gottes Sohn, der wahre geistliche, der zweite Mensch, der in Adam typisch vorgebildet worden war, in Fleisch und Blut, als unser Einer (Röm. 8, 3); nicht plötzlich, nicht als eine Theophanie aus einer höheren Welt. Er ist Mensch, schon in Adam vorgebildet (Röm. 5, 14), wie alle Anderen aus einer Frau geboren (Gal. 4, 4), aus Israel entsprossen (Röm. 9, 5), aus dem Saamen Abraham's (Gal. 3, 16) und David's (Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8). Er lebt als Israelit, den Beschränkungen des Gesetzes unterworfen (Gal. 4, 4), in demselben Looſe wie die Anderen (Phil. 2, 7), in Armuth und Niedrigkeit (2 Kor. 8, 9), in der Gestalt eines Knechtes (Phil. 2, 7), theilt mit allen Adamskindern den Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 13) und den Tod, den Sold der Sünde (2 Kor. 5, 21). Aber er ist bestimmt, das geistliche Leben zur Herrschaft zu bringen, die Sünde zu überwinden (Röm. 6, 10), ihre Macht zu brechen (8, 3), durch die Macht des Lebens den Tod zu besiegen (2 Tim. 1, 10), den fleischlichen Leib mit einem unsterblichen verherrlichten Leibe zu vertauschen (Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 44) und die ursprüngliche Anlage des Menschen zur Unsterblichkeit zu verwirklichen. Sein Leben ist ein beständiger Streit mit der Welt. Vernichtung des Ich (Phil. 2, 7), vollkommene Selbstverleugnung, bis zum Kreuzestode hin, ist der Wahlspruch seines Lebens. So wird sein Sterben zu einem Der-Sünde-sterben, zum Triumph des Geistes, der sich von den Banden des Fleisches befreit, um Gott unsterblich zu leben (Röm. 6, 10). Der streitende und leidende Menschensohn wird zum Sieger über Sünde und Tod, vernichtet den Fluch des Gesetzes und wird zur Rechten des Vaters erhoben (Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. Kol. 3, 1), Haupt und Herr der Gemeinde (Röm. 1, 4; 10, 12. 1 Kor. 2, 8. Phil. 2, 11. Eph. 1, 21. 22). — So ist der wahre Mensch erschienen, das Bild des Unsichtbaren sichtbar auf Erden (2 Kor. 4, 4), der Menschensohn Erbe der gött-

lichen Herrlichkeit (Röm. 8, 17), der πρωτότοκος concrete Wirklichkeit geworden.

Im Blick auf das von Ewigkeit an ihm vorschwebende Urbild der Menschheit hatte Gott von Ewigkeit an Letztere geliebt; jetzt wurde Jesus, in dem jenes Urbild verwirklicht war, nicht blos der ewig ideale, sondern der wirkliche Grund der Annahme der Menschen zu Kindern Gottes. Er ist der Grund ihrer Rechtfertigung (Gal. 2, 17. Röm. 5, 9. 1 Kor. 4, 4), wird ihnen von Gott zur Rechtfertigung (1 Kor. 1, 30. Gal. 2, 21). Im Blick auf ihn nimmt Gott die Sünder wieder zu Kindern an (Eph. 5, 1), während sie sonst als Kinder des Zorns (Eph. 2, 3) verloren gegangen wären. In Jesu war das Symbol des israelitischen Opfers erfüllt; sein Leben und Sterben war ein Gott wohlriechendes Lobopfer (Eph. 5, 2); er war das wahre Pascha- oder Zueignungsopfer der Menschheit an Gott (1 Kor. 5, 7), das Opfer des wahren Glaubenslebens ἱλαστήριον τῆς πίστεως (Röm. 3, 25), kraft dessen die Sünden vergeben werden; der wahre Hohepriester, weil Gott in ihm, dem Gekreuzigten, aber Auferstandenen und Verherrlichten, den Vertreter des menschlichen Geschlechts sieht, wie es der Hohepriester im alten Bunde war. — Deshalb kann Paulus mit dem Blick auf Christum sagen: Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht. Wer will verdammen? Christus ist hier, der gestorben und auferwecket ist und zur Rechten Gottes sitzend uns vertritt (Röm. 8, 33. 34).

Fragt man, wie die Verwirklichung des Urbildes des Menschen in Jesu die Anderen rechtfertigen kann, welche Sünder sind, so antwortet der Apostel: Christus vergegenwärtigt das menschliche Geschlecht, weil durch die enge Vereinigung zwischen ihm und der Menschheit, auch von ihr, was ihre Bestimmung angeht, Dasselbe gilt wie von ihm. Wie Christus an den Folgen der Sünde, an Leiden und Fluch Theil genommen, so nimmt der Mensch Theil an seinem Glauben, seinem Siege, seiner Herrschaft. Durch seine Gemeinschaft ist auch in den Seinen nach Anlage und Bestimmung Dasselbe vorhanden, was in ihm thatsächlich verwirklicht ist. Wie Christus der Sünde gestorben (Röm. 6, 10) und der Welt gekreuzigt ist, so sind auch sie es (V. 2; 6, 6. Gal. 2, 20); d. h. die Kraft zur Selbstverleugnung, die er am Kreuze bewiesen, wohnt dem Princip nach auch in ihnen. Wie Christus auferweckt ist, so wohnt auch in ihnen die Kraft seiner Auferstehung (Phil. 3, 10), werden auch sie mit ihm auferweckt (Eph. 2, 6. Kol. 2, 12. 13; 3, 1. 1 Kor. 15, 22. 2 Kor. 4, 14. Röm. 5, 5. 8. 2 Tim. 2, 11), und ihre Leiber seinem verherrlichten Leibe gleich (Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 44); auch sie sind Sieger mit ihm (1 Kor. 15, 57). Wie er verherrlicht ist, so sind auch

sie zur Theilnahme an seiner Verherrlichung und Herrschaft bestimmt (Röm. 8, 17. Kol. 3, 4. 2 Tim. 2, 12). Wie er der Erbe der göttlichen Güter ist, so sind sie seine Miterben (Röm. 8, 17). Wie er das Bild des Unsichtbaren ist (2 Kor. 4, 4), so sollen auch sie es gleich ihm werden (Röm. 8, 29); sie werden in sein Bild verwandelt (2 Kor. 3, 18), sollen das Bild des himmlischen Adam's tragen, wie früher das des irdischen (1 Kor. 15, 49). Wie er Gottes eigener Sohn ist (Röm. 8, 32), so werden auch sie durch ihn Söhne Gottes und seine, des Erstgebornen, Brüder (Gal. 3, 26; 4, 5—7. Röm. 8, 15. 23. 29. Eph. 1, 5). — Denn Christus lebt in ihnen (Gal. 2, 20), sein Geist wohnt in ihnen (Röm. 8, 9. 10), Christus gewinnt in ihnen Gestalt (Gal. 4, 19); sein Opfer wird das ihre, weil auch sie zur Gemeinschaft seines Todes getauft werden (Röm. 6, 4), sich als ein lebendiges Opfer Gott weihen (Röm. 12, 1), an seinem Blute Theil haben (1 Kor. 10, 16), mit ihm das Pascha, nicht im alten Sauerteig, sondern im Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit feiern (1 Kor. 5, 7. 8). Christus ist das Haupt, sie die Glieder, und die in ihm erfüllte Gemeinde der mit dem heiligen Geiste beseelte Leib (Eph. 4, 12. 15. 16; 5, 23. 30. Koloss. 1, 18. 24; 2, 19. 1 Korinth. 3, 16; 6, 17. 19; 12, 12. 13. 27. 2 Kor. 6, 16).

Das Band das die Menschheit mit Christo verbindet, ist der Glaube an ihn (Gal. 2, 16). Durch den Glauben wohnt er in den Herzen der Seinen (Eph. 3, 17). Wenn Gott sie aus Kraft seines Opfers als gerechtfertigt ansieht (Röm. 5, 9. 10), in ihm die Welt mit sich versöhnt (2 Kor. 5, 19. Röm. 5, 10) und die Sünden nicht zurechnet (2 Kor. 5, 19. Kol. 2, 13): so geniessen sie dies Vorrecht nur insofern, als sie durch den Glauben eine Pflanze mit ihm geworden sind (Röm. 6, 5). In dem Keime des Glaubens sieht Gott die zukünftige Verwirklichung, in dem Saamen die Pflanze (1 Kor. 15, 37), im Kinde den Mann (Eph. 4, 13. Kol. 1, 28), in der streitenden Gemeinde die heilige Braut des himmlischen Bräutigams (Eph. 5, 27).

Diese Gewißheit, daß die Gläubigen an Christi Leben Theil nehmen, beruht auf der Wirkung des h. Geistes, der sie in der Kraft Gottes, auch wenn sie straucheln, bewahrt. Sie sind das Eigenthum des Herrn (Röm. 14, 8), von ihm erkauft (1 Kor. 6, 20). Nichts kann sie von der Liebe Gottes scheiden, die in Christo ist (Röm. 8, 38. 39). Hierauf beruht die Sicherheit der zukünftigen Vollendung und Herrlichkeit der Gemeinde (V. 19), weshalb dieser Zustand als unverlierbares Erbe geschildert wird, dessen zukünftigen Besitz der h. Geist verbürgt (Eph. 1, 14. 2 Kor. 1, 22. 5), durch den sie wissen, daß, wenn die Hütte dieses irdischen Leibes zerbrochen ist, sie einen Bau bei Gott haben, ewig im Himmel (2 Kor.

5, 1). Darum sagt Paulus, daß die Gläubigen nicht blos mit Jesu auferweckt werden und mit ihm leben sollen (Röm. 6, 5. 2 Kor. 4, 14), sondern schon mit ihm auferweckt, ja im Himmel sind (Eph. 2, 6. 2 Kor. 4, 14). Das Erbe kann ihnen nicht entgehen; ihr Leben ist mit Christo in Gott verborgen (Kol. 3, 3), die Krone der Gerechtigkeit für sie aufgehoben (2 Tim. 4, 8); obgleich sie, um sie zu erwerben, noch erst den guten Kampf kämpfen, sich mit der Rüstung Gottes waffnen und sich von Allem enthalten müssen, was ihren Lauf hemmen kann (Eph. 6, 11. 1 Kor. 9, 24. 25). Denn Gott hat sie bestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleich zu werden, und die er dazu bestimmt hat, die hat er auch berufen, gerechtfertigt und veherrlicht (Röm. 8, 30).

Dieser Glaube aber, der solche Frucht trägt, ist selbst kein Werk des Menschen (Röm. 9, 16); denn damit wäre ja die Ausführung des göttlichen Planes abhängig vom Menschen. Der Glaube entsteht durch Hören (10, 14—18. Gal. 3, 2), d. h. durch die Predigt des Evangeliums, dessen Inhalt Christus ist, der, wie er gegekreuzigt und auferstanden ist, vor Augen gemalt wird (1 Kor. 1, 23. Gal. 3, 1). Durch die Predigt werden die geistlich Todten aus ihrem Sündenschlafe erweckt (Eph. 5, 14). Die Liebe Christi bringt sie (2 Kor. 5, 14), sie werden durch Christum, d. h. durch die Liebe, die in ihm ist, ergriffen (Phil. 3, 12) und gefangen genommen unter den Gehorsam Christi (2 Kor. 10, 5). Der Glaube entsteht durch göttliche Wirkung ἐνέργεια (Phil. 1, 29. Röm. 12, 3. Kol. 2, 12); die äussere Verkündigung des Evangeliums wird ein innerer Ruf (Gal. 1, 15. Röm. 8, 30) Gottes, indem er durch seinen Geist in ihren Herzen offenbart, ἀποκαλύπτεται, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist (1 Kor. 2, 10. Eph. 3, 5. Gal. 1, 16), so daß sie Kenntniß erlangen der ihnen von Gott geschenkten Dinge (1 Kor. 2, 12) und Einsicht σύνεσις in die Geheimnisse Gottes (Eph. 3, 4). So ist die σωτηρία durch den Glauben nicht Menschenwerk, sondern eine Gabe Gottes (Eph. 2, 8) und der Gläubige ist zu Allem was er ist, von Gott erschaffen (V. 10), d. h. eine neue Schöpfung der göttlichen Allmacht in der sittlichen Welt (2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15). So wird die Rechtfertigung des Sünders ein Werk der freien Gnade Gottes, begründet in dem sittlichen Opfer Christi, den Gott für Alle in den Tod gegeben hat (Röm. 8, 32), und in dessen Auferstehung und Verherrlichung (4, 25). Alles ist für den Apostel Gottes Werk, die Gerechtigkeit eine Gabe (5, 17), eine Gerechtigkeit Gottes (3, 21. 22; 10, 3), d. h. eine Gerechtigkeit aus Gott (Phil. 3, 9). Der Mensch wird nicht durch seinen Glauben gerechtfertigt, sondern Gott rechtfertigt den Menschen dadurch, daß er den Glauben in ihm wirkt (Röm. 3, 30).

c. Diese Lehre der freien Gnade vertheidigt nun der Apostel gegen mögliche Bedenken.

1. Wenn die Rechtfertigung eine That von Gottes freier Gnade ist, woher dann der mannichfache Widerstand gegen die Wahrheit, woher die Verwerfung Christi durch Israel? Ist nicht Das ein Beweis, daß durch das Nichtwollen der Menschen Gottes Rathschluß vereitelt wird? (Röm. 9, 6; 10, 16.) — Im Gegentheil ist der Triumph des Gottesreiches, obgleich durch Gottes ewigen Entschluß verbürgt, nicht auf einmal, sondern erst nach langem Kampfe bestimmt; auch auf diesen Gegensatz ist in der Ausführung des Gottesplanes gerechnet. — Schon die Propheten klagten, wie Wenige ihrer Predigt glaubten (10, 16. Jes. 53, 1), und sie sprachen dabei nicht von Denen, die die Predigt nicht gehört, sondern von Israel selbst (Röm. 10, 18—21. Jes. 65, 2). Trotzdem aber, daß so viele Israeliten den Messias verwarfen, bleibt Israel das Volk, durch welches, nach Gottes Verheissung, Abraham's Segen zu allen Völkern kommen soll. Nicht Alle die zu Israel gehören, sind wahre Israeliten (Röm. 9, 6). Abraham hatte zwar mehr als eine Art von Nachkommen, nicht blos ein *σπέρμα*, sondern *σπέρματα*; aber die Verheissung ging blos auf ein *σπέρμα*, nämlich Christum (Gal. 3, 16), und auf Alle, die in dem Glauben ihres Vaters Abraham leben (V. 29. Röm. 4, 12). Die Verheissung bleibt in Kraft, der Rathschluß Gottes nach seiner Berufung kann ihn nicht gereuen (11, 29). Schon Elias hatte sich über die erfahrene Feindschaft beklagt, aber den Trost erhalten, daß noch siebentausend Gerechte übrig geblieben seien (11, 2—4). So gab es auch jetzt einen Rest, nach der Erwählung der Gnade (V. 5. 9, 27—29), einen Kern, durch den sich die Verheissung Gottes erfüllen sollte. Schon die Geschichte lehrte, daß nicht alle Nachkommen Abraham's an dem Segen der wahren Religion Theil nahmen. Gott schenkte Isaak, was er Ismael vorenthielt (Röm. 9, 7); bestimmte ebenso schon vor der Geburt das Loos Esau's und Jacob's (V. 11—13), obgleich Esau nicht wie Ismael eine fremde Mutter hatte (V. 10). Es wurde folglich durch den Unglauben der Menschen Gottes Verheissung nicht vereitelt, sein Weltplan nicht verändert, da er gerade zur Entwickelung dieses Weltplanes gehörte. Auch die Verwerfung Christi durch Israel war nach Paulus in Uebereinstimmung mit der prophetischen Weissagung, daß Gott ihnen einen Geist des Schlafs gegeben habe (Röm. 9, 8. 16. Jes. 29, 11).

2. Erscheint nicht Gott dadurch, daß er dem Einen Segnungen vorenthält, die er dem Andern schenkte, als ungerecht? Was wollen wir denn hierzu sagen? Ist Gott ungerecht? (Röm. 9, 14.) — Ungerecht im juridischen Sinn ist aber nur Der, der Jemand Etwas nicht gibt, was er ihm schuldig

ist. Gott ist nun doch gewiß keinem Menschen Etwas schuldig, kann darum Mose ein Licht schenken, das Pharao nicht kannte. Oder kann auch ein Werk zu seinem Meister sagen: Warum machst du mich also? Hier von einem Rechtsverhältniß zu sprechen, wäre ebenso unsinnig, als dem Töpfer das Recht zu bestreiten, ein Faß zu edlem, das andere zu unedlem Gebrauch zu verfertigen. So ist es auch mit den Gnadenerweisungen Gottes (V. 15—22).

3. Aber selbst wenn es kein Unrecht ist, daß Gott dem Einen Etwas schenkt, was er dem Andern zeitweilig vorenthält, so ist es doch gewiß Willkür? — Nach Paulus jedoch zeigt sich nicht Willkür, sondern gerade die Weisheit Gottes in dem Unterschiede, den er zwischen den Menschen macht. Pharao's Verhärtung hatte zum Zweck, daß in seinem Widerstande Gottes Macht verherrlicht und sein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde; dazu hatte Gott ihn erwecket (V. 17). Ohne Pharao's Haß wäre Moses nicht an seinem Hofe gebildet und Israels Gesetzgeber geworden und wäre Israel nicht als ein selbständiges Volk abgesondert worden, in dem die wahre Religion bewahrt und die Ankunft des Messias vorbereitet werden sollte. — Denselben Zweck hatte in der Entwickelung des Gottesplanes Jesu Verwerfung vom Volk; seine Kreuzigung wurde das Mittel zur Errettung der Welt. — Ebenso wurde durch die Excommunicirung der Jünger das Kreuz unter den Heiden aufgepflanzt (Apg. 13, 46; 18, 6). Der Juden Fall wurde die Seligkeit der Heiden, ihre Verwerfung der Reichthum und die Versöhnung der Welt (Röm. 11, 11. 12. 15).

4. Streitet es endlich nicht mit Gottes Liebe, der Erreichung seines Werkes ganze Völker oder Individuen zu opfern? Aber auch dies Bedenken widerlegt Paulus, ebenso wie die gegen die Erfüllung seiner Verheissungen, gegen seine Gerechtigkeit und Weisheit vorgebrachten. — Er ist eben kein Particularist, wie man mit Unrecht aus Röm. 9, 13 schliessen will; denn das „Hassen" hat hier denselben Sinn, in dem 11, 28 die Juden „Feinde Gottes" heissen, d. h. Objecte seines Hasses. ἐχϑρὸς steht hier dem ἀγαπητὸς gegenüber; dieselben Leute die Gott hasst um der Heiden willen, liebt er um der Väter willen. Folglich können auch die Worte „Jacob habe ich geliebt und Esau gehasst" nur sagen, daß Gott Jacob und seinen Nachkommen den Segen der wahren Religion geschenkt, Esau und seinen Nachkommen aber zeitweilig vorenthalten hat. — Daß Gott beabsichtige, einige Völker und Personen für immer auszuschliessen, negirt Paulus ausdrücklich. Der Geist des Schlafs, in den Israel versunken ist, dauert ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας (Röm. 11, 8), die Decke auf ihrem Auge, die sie nicht sehen lässt, daß das Gesetz in Christo aufgehört hat, ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας (2 Kor. 3, 14. 15). Er erwartet mit Ver-

trauen ihre zukünftige Bekehrung (V. 16). Ihre beständige Ausschliessung würde ja sein Princip Lügen strafen (1 Tim. 2, 4): Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntniß der Wahrheit kommen (denn weder kann „wollen" hier blos „wünschen" bezeichnen, noch „alle" gleich „allerlei" sein). Gott ist nicht blos der Heiland der Gläubigen, sondern aller Menschen (1 Tim. 4, 10).

Daß Gott Israel seine Liebe nicht entzieht, obgleich es seinen Rathschluß zur Seligkeit der Heiden ausführen muß, liegt nach dem Apostel schon darin, daß auch Israel die Botschaft des Heils hörte (Röm. 10, 16). Im andern Fall würde er gewiß nicht auf ihre Bekehrung gehofft und alle seine Kraft daran gesetzt haben, Die zu erretten (11, 14; 10, 1), die seine Brüder nach dem Fleische sind (9, 3). — Besonders in Cap. 11 widerlegt er jene Annahme: Sind sie darum angelaufen, daß sie fallen sollten? war ihr Fall als solcher das Endziel des göttlichen Willens? Das sei ferne (11, 11). Ihr Fall sollte den Heiden zur Seligkeit dienen, damit der Heiden Seligkeit zur Eifersucht reizte und das früher verschmähte Heil annehmen liesse (V. 24). Gott wird nie aufhören an Aller Heil zu arbeiten; er kann die abgerissenen Zweige wieder in den Oelbaum einpfropfen (V. 23. 24). Die Verhärtung Israels wird fortdauern, bis die Fülle der Heiden bekehrt ist; dann wird Gott auch Israel erlösen und das gottlose Wesen von Jacob abwenden (V. 25—27). Wie sich Gottes Majestät in ihrem Fall verherrlicht hatte zur Seligkeit der Heiden, so wird es sich einst zeigen, daß er auch sie liebt um der Väter willen (V. 28) und daß Gottes Gaben und Berufung ihn nicht gereuen (V. 29). Wie die Heiden früher ungehorsam gewesen waren, aber unter göttlicher Leitung durch Israels Ungehorsam Barmherzigkeit erfahren hatten, so soll die den Heiden zu Theil gewordene Barmherzigkeit auf Israel zurückwirken (V. 30—32). Denn Gott hat Alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich Aller erbarme (V. 32).

Es ist richtig, daß Paulus hier mehr an die Heiden und Juden als Völker wie an die Individuen denkt und die Frage nach dem Geschick der früheren Geschlechter und Derer, die noch vor dem völligen Triumph des Gottesreiches in Unkunde und Unglauben sterben, nicht beantwortet. Dasselbe gilt auch von 1 Kor. 15, 22—28. — Die Herrschaft Christi besteht darin, daß er durch die Macht der Wahrheit, d. h. des Geistes, der in der streitenden Gemeinde lebt, einst allen Widerstand überwindet (V. 25). Das Ende dieser Herrschaft wird gekommen sein, wenn er, nachdem er alle Herrschaft, Macht und Kraft, die gegen die Wahrheit und das Gottesreich sich auflehnt, vernichtet hat, das Reich dem Vater übergibt (V. 24). Bei seiner παρουσία findet er, zufolge der von ihm ausgeübten sittlichen Herrschaft, eine Erde, auf der kein Feind des Gottesreiches mehr gefunden

wird und sowohl Israel als die Fülle der Heiden eingegangen ist (Röm. 11, 25. 26). Dann erwachen Diejenigen, die als Christen gestorben sind, οἱ Χριστοῦ, zu neuem Leben (1 Kor. 15, 23), die noch Lebenden werden verwandelt ohne zu sterben (V. 51. 52), und so wird der letzte Feind, der Tod, vernichtet und alles Sterbliche vom Leben verschlungen (V. 26. 54). — Auch hier wird also Nichts über Die gelehrt, die vor der Parusie des Herrn in Unglauben verstorben sind. Paulus bezeugt (V. 28) allein Das, daß nach der Vernichtung alles Widerstandes durch Christum das Gottesreich auf Erden allgemein und Gott in der Gemeinde der Gläubigen Alles in Allem sein wird.

Dennoch aber setzt auch Paulus voraus, daß Christi erlösende Wirksamkeit sich auch auf Die erstreckt, welche früher oder später in Unkunde und Unglauben gestorben sind; denn er nennt (Phil. 2, 10. 11) unter Denen, die sich in Christi Namen beugen sollen, nicht blos Die im Himmel, d. h. die Engel und die Glaubenszeugen, deren Seelen, ohne in den Hades einzutreten, sofort in den Himmel aufgenommen sind; nicht blos die Bewohner der Erde, sondern auch die unter der Erde, d. h. im Hades, Befindlichen. — Hier ist von keiner Ausnahme, sondern von allen Knieen, allen Zungen die Rede. — So wird der Wille des Vaters erfüllt, durch Christum Alles mit sich zu versöhnen, im Himmel wie auf Erden (Eph. 1, 10). Wie durch Eines Sünde die Verdammniß über alle Menschen gekommen ist, so kommt auch durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen (Röm. 5, 18). — Einst, am Ende der Tage, wird die ganze vernünftige und sittliche Creatur als eine heilige Gemeinde Gottes Thron umgeben, und, mit der Offenbarung der Herrlichkeit an Gottes Kindern, die ganze Schöpfung verherrlicht werden (Röm. 8, 19—23).

Endlich lassen sich auch die andern Fragen, die etwa noch aufsteigen können, nach der Anleitung des Apostels selber beantworten.

α. Er nennt den Christen Gottes Mitarbeiter (1 Kor. 3, 9), sagt, daß Paulus pflanze, Apollos begiesse, Gott das Gedeihen gebe (V. 6). Beweist Dies nicht, daß der Bau des Gottesreiches wenigstens theilweise von dem Willen der Menschen abhängt? — Aber Paulus sagt nicht, daß der Bau der Gemeinde zwischen Gott und Mensch vertheilt sei, sondern daß Gott vermittelst der Thätigkeit des Menschen sein Werk vollführt. Weder Der der pflanzt, noch der begiesst, sind Etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt, ist Alles (V. 7). Paulus und Apollos wirken nicht neben Gott, sondern in ihnen wirkt Gott selbst. Gottes Mitarbeiter sein, heisst in Gott thätig sein, der nicht mit und neben, sondern in den Propheten redet (Hebr. 1, 1), nicht mit und neben,

sondern in Christo die Welt mit sich versöhnt (2 Kor. 5, 19), in dem die Menschen leben, weben und sind (Apg. 17, 28). — Die Wirksamkeit Gottes und des Menschen stehen nicht einander gegenüber. Der Mensch erwirkt seine Seligkeit; aber Gott ist es, der in ihm wirkt Beides, das Wollen und Vollbringen (Phil. 2, 12, 13). Der Mensch soll sich mit Gott versöhnen lassen; aber es ist Gott der ihn mit sich versöhnt (2 Kor. 5, 19. 20). Der Mensch kommt zur Einsicht der Wahrheit; aber diese Einsicht ist zugleich innere Offenbarung Gottes (Eph. 3, 3. 4). Paulus hat mehr geschafft als alle andern Apostel, aber nicht er, sondern die Gnade Gottes in ihm (1 Kor. 15, 10). Der Mensch ersteht aus dem Tode der Sünde; aber Gott ist es der ihn auferweckt (Eph. 5, 14; 2, 5). Der Mensch ruft: Abba Vater; aber es ist der heilige Geist, der so in ihm ruft (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6). Der Mensch wird ermahnt, ohne Unterlaß zu beten (1 Thess. 5, 17), alle Dinge zu untersuchen (V. 21); aber es ist der h. Geist, der in ihm betet (Röm. 8, 26) und alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit untersucht (1 Kor. 2, 10). Bedingung der Seligkeit ist der Glaube (Röm. 10, 9); aber den Glauben wirkt Gott, weil Alles in Allem (1 Kor. 12, 6. 11. Gal. 2, 8. Eph. 1, 11. Phil. 2, 13. Kol. 1, 29). — Der spätere Synergismus ist Paulus durchaus fremd.

β. Was bleibt aber bei dieser Vorstellung übrig von der menschlichen Freiheit? — Freiheit in dem Sinne, daß es vom Menschen abhinge in einem bestimmten Augenblick Etwas zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, kennt Paulus freilich nicht; er hat selbst kein Wort dafür. Bei ihm steht Freiheit als eine That des Willens, ein freiwilliges Handeln (ἑκὼν τι πράσσειν) gegenüber äusserem Zwang oder Auftrag, dem der Mensch zu gehorchen verpflichtet ist, auch wenn es gegen seine Neigung ist; so predigt Paulus ἑκὼν das Evangelium, obgleich er wusste, wenn er es auch ἄκων thun würde, so liege ihm doch die ἀνάγκη dazu auf (1 Kor. 9, 16. 17). Ebenso ist ihm ἐλευθερία, sittliche Freiheit, die Herrschaft des Geistes über das Fleisch und somit auch dessen Befreiung von gesetzlichem Zwang wie von Irrthum und Vorurtheil. Diese Freiheit besaß im vollkommenen Sinne nur Christus; daher ist da, wo sein Geist ist, auch Freiheit (2 Kor. 3, 17). In diesem Sinne ist die christliche Kirche, ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, frei, im Gegensatz zum Judenthum (4, 24—31), nämlich sittlich frei durch den Geist des Herrn (5, 18).

Diese Freiheit ist aber nicht von Anfang an völlig vorhanden. Der erste Mensch hatte sie nur potentia, nicht actu; er fiel, nicht weil er frei war, sondern weil er gerade als χοϊκὸς noch nicht frei war (1 Kor. 15, 47). Der ψυχικὸς nennt die göttlichen Dinge Thorheit, nicht weil er frei ist und als ob er auch anders darüber urtheilen könnte, sondern eben weil er nicht frei ist und sie noch

nicht begreifen kann (2, 14). Israel verwirft Christum, nicht weil es frei ist, sondern weil eine Decke über seinen Augen liegt, weil es noch nicht sehen **kann** (2 Kor. 3, 15. 7) und es den Geist noch nicht hat, ohne den Niemand Jesum Herrn nennen **kann** (1 Kor. 12, 3). Der Mensch, der das Gute, das er will, nicht thut, handelt so, weil er noch nicht frei ist, sondern **gefangen** unter dem Gesetz der Sünde in seinen Gliedern (Röm. 7, 22. 23), weil das Gesetz durch das Fleisch machtlos ist (8, 3), weil das Fleisch sich dem Gesetze Gottes nicht unterwerfen **kann** (V. 7). — Die Freiheit aber ist der Zustand, in dem man Alles vermag in Dem der uns mächtig macht (Phil. 4, 13). **Die Freiheit ist Resultat, nicht Beginn, hat mit der Willkür, dem s. g. freien Willen, Nichts zu thun.**

Diese höchste Freiheit ist zugleich absolute Abhängigkeit von Gott, der innerlich freie Mensch ist unabhängig, aber nicht von Gott, nicht von der Wahrheit, gegen die er Nichts vermag, gegen die zu handeln er nicht die Macht hat (2 Kor. 13, 8. Apg. 11, 17; 4, 20). Frei von äusserem Zwang, ist er gebunden durch den Geist und wird von diesem Geiste geleitet (Röm. 8, 14. Apg. 20, 22). Er ist gefangen unter dem Gehorsam Christi (2 Kor. 10, 5), dessen sittliche Kraft ihn ergreift (Phil. 3, 12). Wenn er früher ein Knecht der Sünde war (Röm. 6, 16), so daß er sich dem Gesetz nicht unterwerfen konnte (8, 7), so ist er jetzt ein Knecht des Gehorsams (Röm. 6, 16). Wie Christus sich selbst nicht verleugnen **konnte** (2 Tim. 2, 13), so ist es dem innerlich freien Menschen unmöglich zu sündigen (Röm. 6, 2). In diesem Zustande ist er, obgleich psychisch der Welt gegenüber machtlos, doch in seiner Schwachheit mächtig (2 Kor. 12, 10), wie Christus, durch Schwachheit gekreuzigt, doch durch die ihm einwohnende Kraft Gottes lebt (13, 4). So kann er der Versuchung widerstehen und die feurigen Pfeile des Bösen auslöschen (Eph. 6, 13. 16). Wenn die eingebildete Freiheit sagt: ich, so sagt der wahrhaft Freie: nicht ich, sondern Gott (1 Kor. 15, 10); nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir (Gal. 2, 20).

Auch zu dieser wahren Freiheit kommt der Mensch nicht aus sich selbst, sondern durch Gott und unter Gottes Leitung. Gott ist es, der dem Menschen die Anlage dazu schenkte und sie entwickelte. Der freie Mensch erkennt, daß er durch Gott freigemacht ist (Röm. 8, 2. Gal. 5, 1). Wenn seine Freiheit in dem Vermögen besteht, selbst zu wollen und seinen Willen zu vollbringen, so weiß er ebensosehr, daß Gott es ist, der in ihm das Wollen und Vollbringen wirkt (Phil. 2, 13), so daß Gottes Macht dort am meisten verherrlicht wird, wo sein Geschöpf frei ist.

γ. **Was aber wird bei dieser Lehre aus der Schuld?** Wie kann hierbei die Sünde als Schuld angerechnet werden? —

Sie wird das eben nach Paulus nicht; Gott rechnet sie dem Menschen nicht an (2 Kor. 5, 19). Wenn man aber sagt, die Sünde sei zurechnungs fähig, wenn sie auch nicht wirklich zugerechnet werde, so sagt man damit, daß Gott Das was er nach seiner Gerechtigkeit zurechnen könne, nach seiner Liebe nich zurechne; diesen Streit zwischen Gottes Eigenschaften nimmt eben Paulus nicht an. Wenn die Sünde rechtlich, nach Gottes Gerechtigkeit, als Schuld zurechnungsfähig wäre, so müsste Gott sie auch zurechnen. Nach Paulus aber rechnet Gott sie nicht zu, weil er Vater ist, weil in seine Weltordnung, in der Alles auf die Heiligung des Sünders angelegt ist, keine richterliche Zurechnung passt, weil der ewige Gottesplan der Rechtfertigung des Sünders in Christo jede Zurechnung von Schuld ausschliesst. Die Schuld besteht für das Bewusstsein des gesetzlichen Menschen, der sich als contrahirende Partei Gott als seinem Schuldner gegenübergestellt wähnt, aber sie besteht nicht für Gott. Er sieht den Sünder nicht als Schuldigen, sondern als Hülfsbedürftigen an. Der Schuldbegriff ist auf dem Standpunkt des Gesetzes zu Hause, und das Gesetz ist rein pädagogisch, ein subjectiver, vorübergehender Standpunkt (Röm. 5, 20. Gal. 3, 19). Auf gesetzlichem Standpunkt hat das Kind wohl einen Vater, sieht aber in ihm nur einen Herrn und Richter (Gal. 4, 1—3). Das Evangelium dagegen ist kein Gesetz, das wie ein Schuldbrief dem Menschen gegenübersteht; die Handschrift, die die Schuld des Menschen enthält, ist ausgewischt und an's Kreuz genagelt (Kol. 2, 14); in Christo erkennt der Sünder, daß seine Sünde nicht als gesetzliche Schuld im Urtheil Gottes besteht. — Man sagt zwar, Vergebung setze Etwas zu Vergebendes, folglich Schuld, voraus; aber wenn diese Schuld als solche wirklich und objectiv bestände, so könnte Gott, ohne aufzuhören Gott zu sein, den Menschen nicht als schuldlos behandeln; Erlösung von der Sünde ist möglich, Erlösung von Schuld in objectivem Sinne undenkbar. Die Vergebung der Sünden bedeutet nicht, daß Gott als Schuldforderer die Bezahlung erlässt, sondern daß er, statt überhaupt Bezahlung zu fordern, seine unmündigen hülfsbedürftigen Kinder als Vater zu sittlicher Freiheit erzieht. Sie ist eine That von Gottes ewiger Liebe (Eph. 1, 7—9), kein Uebergang aus der strafenden Gerechtigkeit zur Gnade; d. h. keine Veränderung in Gott, sondern blos im Bewusstsein des Menschen, der Gottes ewige Liebe noch nicht kennen gelernt hatte.

δ. Was wird endlich aus Strafe und Vergeltung, was aus dem ewigen Verderben? Wenn in Allem, auch in den Sünden der Menschen, Gottes Rathschluß vollbracht wird, warum klagt er dann über die Sünde, wer hat dann seinem Willen widerstanden? (Röm. 9, 19.) Wenn unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit befestigt, ist er dann nicht ungerecht, wenn er die

Sünder in seinem Zorne straft? (3, 5. 7.) — Solche Fragen haben nach Paulus auf christlichem Standpunkt keinen Sinn; er legt sie deshalb dem kurzsichtigen alltäglichen Menschenverstand in den Sinn (*κατὰ ἄνθρωπον λέγω*) und weist sie verächtlich ab. Denn der wirklich Fromme weiß nach ihm wohl, warum Gott klagt und über die Sünde zürnt. Die Stimme des Gewissens ist ihm eine Stimme des h. Geistes, die ihn zu Gott rufen lehrt (Röm. 8, 26). Und Gott verurtheilt nicht den Sünder, sondern die Sünde (Röm. 8, 3). Das Gesetz ist ein Amt der Verurtheilung, das Evangelium ein Amt der Rechtfertigung (2 Kor. 3, 9). Für Die die in Christo Gott als Vater kennen, gibt es keine Verurtheilung (Röm. 8, 1. 34); nur ein Urtheil (1 Kor. 6, 2), aber eben, um nicht verurtheilt zu werden (11, 32). Die Wahrheit, daß der Mensch, der auf's Fleisch säet, vom Fleische das Verderben erndten wird (Gal. 6, 8), daß Jeder empfangen wird, wie er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse (2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10), bleibt in dem sittlichen Gottesreiche unverkürzt, und die Ueberzeugung davon fordert zur Wachsamkeit auf, wenn auch der Christ hoffen darf, daß auch die Folgen seiner Sünde mit der Sünde selber durch Gottes Gnade zu Nichte werden. Der Sold der Sünde bleibt Tod und Verderben und ewiges Elend. Ohne Gottes Gnade ist es Wahrheit, daß der Sünder ewig verloren geht; aber in einer Weltordnung, worin mit der Sünde auch die Erlösung aufgenommen ist, ist Gott der Heiland Aller (1 Tim. 4, 10).

ε. Wenn aber unter Gottes Leitung aus dem Bösen das Gute entsteht, kann man dann nicht das Böse thun, damit das Gute daraus hervorgehe? (Röm. 3, 8.) Auch dies Bedenken würdigt Paulus keiner Antwort. Wer so fragt, beweist dadurch, daß es ihm an gesundem Verstande und sittlichem Sinne fehlt, und wird die Folgen davon zu seinem Schaden tragen. Wer das Gute liebt, wird nicht wünschen können das Böse zu thun, wenn er auch glaubt, daß Gott die Sünden der Menschen seinen heiligen Zwecken dienstbar zu machen weiß. Jene Frage kann nie im Ernst, sondern nur von Thoren und Spöttern geschehen, um das Christenthum zu verlästern: *βλασφημούμεθα*. Wenn Gottes Gnade um so herrlicher erscheint, je größer die Sünde ist (Röm. 5, 20), so kann doch kein Christ, in dessen Herzen die Liebe Gottes ausgegossen ist durch den h. Geist (V. 5), und in dem die Sünde ihre Macht verloren hat, sagen: lasset uns in der Sünde beharren, auf daß die Gnade um so mächtiger werde (Röm. 6, 1). Aber auch der Unbekehrte spricht nicht so. Wenn er in der Sünde beharrt, so thut er es nicht, um Gottes Gnade zu verherrlichen, sondern weil er, Sclave des Fleisches, noch nicht gelernt hat nach dem Geiste zu leben.

IV.
Das Princip von Gottes absoluter Souveränität von Augustin gegen Pelagius vertheidigt.

Die Verkennung der wahren Verbindung zwischen der Gnade Gottes und der Selbstthätigkeit und sittlichen Freiheit des Menschen wurde in der christlichen Kirche die Veranlassung einseitiger Vorstellungen, welche der Wahrheit bald nach der einen bald nach der andern Seite hin zu kurz thaten. Die Vorstellung des Pelagius von der sittlichen Freiheit als dem Vermögen, immer und in gleichem Grade sowohl das Gute als das Böse wollen zu können, verkannte die Verbindung zwischen dem Willen und dem sittlichen Zustande des Menschen, machte die Erlösung durch J. Chr. überflüssig und vernichtete die Lehre von Gottes Gnade als dem einzigen Grunde der Seligkeit. Augustin vertheidigte diesem Freiheitsbegriff gegenüber das Princip der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, jedoch in einer Weise, daß nicht blos die unwahre Vorstellung von der Freiheit als freiem Willen oder Willkür, sondern, in Folge seiner Ansicht über den status integritatis und die gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde, auch die Selbstthätigkeit des Menschen aufgehoben und somit die Erlösung durch J. Chr. unmöglich gemacht wurde. Die höhere Einheit, in der bei Jesus und Paulus der scheinbare Gegensatz der göttlichen und menschlichen Thätigkeit sich auflöst, fehlt sowohl bei Augustin als bei Pelagius.

Wie Paulus die absolute Souveränität, insonderheit die freie Gnade Gottes gegen die heidnische und jüdische Verkennung vertreten hatte, so war Augustin die Aufgabe zu Theil geworden, diese Wahrheit dem Pelagianismus gegenüber zu vertheidigen.

Pelagius vertritt den jüdisch-gesetzlichen Standpunkt, welcher Gott und Mensch als zwei contrahirende, einander gegenüberstehende Parteien betrachtet, von denen die eine die Gelegenheit bietet das Gute zu thun, und die andere die Fähigkeit hat der durch den Contract vorgeschriebenen Bedingung vollständig nachzukommen. Sein anthropologischer Grundsatz ist: „Jeder Mensch hat vermöge seiner Freiheit in jedem Moment seines Lebens gleich sehr den Willen zum Guten als zum Bösen in seiner Macht." Hiermit hängt der andere Gedanke zusammen, daß das Sündigen keine Folge eines fehlerhaften sittlichen Zustandes, sondern einzig und allein des freien Willens des Menschen ist, zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, d. h. der menschlichen Willkür.

Da somit der Mensch aus sich selbst zum Guten im Stande ist, so braucht er auch zu diesem sittlichen Können nicht mehr um-

gebildet zu werden und bedarf keiner Erlösung, die ihn aus dem actuellen Zustande des Nichtkönnens befreie und durch Entwickelung und Erhöhung seiner Kraft zu dem Können auf sittlichem Gebiete in Stand setze. Es hat daher die Erlösung nach Pelagius nur den Zweck, Das was auch ohne sie durch das liberum arbitrium an sich möglich war, zu erleichtern. Gott kommt dem Menschen wie früher durch das Gesetz, so jetzt durch die ganze christliche Offenbarung zu Hülfe; der Gebrauch dieser Hülfsmittel aber ist dem freien Willen des Menschen überlassen. Daß das Evangelium gepredigt wird, hat seinen Grund in der göttlichen Gnade; daß es von uns angenommen wird, ist unser eigenes Werk. — Diese ganze Anschauungsweise ist nichts Anderes als eine Wiederholung des von Paulus bestrittenen jüdisch-gesetzlichen Standpunktes, und ebenso wie in dem späteren Deismus steht Gott dem Menschen transcendent gegenüber, ohne als Grund und fortdauernde Quelle seines innerlichen geistigen Lebens erkannt zu werden.

Der Pelagianismus ist aber nicht blos in Streit mit dem christlichen Grundprincip der freien Gnade Gottes, sondern ruht auch auf einer psychologisch unmöglichen Basis. Die Annahme, daß der Mensch das Vermögen der Willkür habe, in jedem Augenblick sowohl das Gute als das Böse wollen zu können, ist eine Verkennung der menschlichen Natur, welche, obschon sie die potentia zum Guten besitzt, doch zur wirklichen Ausübung dieser sittlichen Kraft herangebildet und zu diesem Zweck von der Herrschaft des Fleisches durch die Entwickelung des Geistes erlöst werden muß. Auch zum Wollen und Thun des Guten wird ebenso wie auf jedem andern Gebiet (z. B. der Wissenschaft oder Kunst) Anleitung und Uebung erfordert. Auch hier ist das Können die Frucht der Befreiung des Geistes aus den Banden der sinnlichen selbstsüchtigen Natur. Wer noch nicht daraus erlöst, wer noch Diener des Fleisches (σαρκικὸς) ist, unterwirft sich dem Gesetze Gottes nicht, kann es nach Paulus gar nicht (Röm. 8, 7), wie auch nach Jesus selbst (Matth. 7, 16—18; 12, 33—35) ein fauler Baum keine guten Früchte hervorbringen kann. Darum tritt das Christenthum nicht blos als Gesetz, auch nicht blos als Vorbild, sondern als ein göttliches und heiligendes Princip auf, wodurch unser innerliches Leben umgestaltet und der Mensch in einen Zustand gebracht werden muß, in dem es ihm schließlich ebenso unmöglich wird der Sünde zu dienen, als es ihm früher unmöglich war, sich dem göttlichen Gesetze innerlich zu unterwerfen. Mit Recht erhob Augustin seine Stimme sowohl gegen eine solche Vorstellung vom freien Willen, die denselben zum Zünglein einer Wage machte, als gegen die aus ihr fliessende Verkennung des Christenthums. Aber war der Pelagianismus eine Verkennung sowohl des christlich-paulinischen Principes der freien

Gnade Gottes als der psychologischen Verbindung zwischen dem Willen und dem sittlichen Zustande des Menschen, so war doch zugleich die augustinische eine einseitige Vorstellung der paulinischen Lehre. Mit Recht verwarf Augustin den pelagianischen Freiheitsbegriff und lehrte mit Paulus das sittliche Unvermögen des sinnlichen Menschen, der noch nicht durch Christus erneut und geheiligt sei; aber mit Unrecht leitete er dies Unvermögen ab aus einer totalen Verderbtheit des Menschen, der Folge von Adam's Fall. Eine solche Anschauung des Menschen ist so unbiblisch wie gegen die Erfahrung. Paulus erkennt auch in dem sündigen Menschen noch die sittliche Anlage, an die sich die erlösende Wirksamkeit Christi anschließt, der sündige Mensch hört die Stimme des Gewissens, kann sein Elend empfinden, und der sittliche Tod, das τέλος der Sünde, ist bei Niemand, auch nicht dem Verdorbensten, schon vorhanden. Nicht minder sind mit der augustinischen Vorstellung von der totalen Vernichtung der sittlichen Kraft des Menschen die Begriffe der Schuld und der Zurechnung in Streit. Die Schuld setzt einen freien Willen voraus und widerstreitet somit der Vorstellung, daß der freie Wille durch den Fall verloren ging. Wenn Augustin die Schuld daraus erklärt, daß der erste Mensch zufolge seines freien Willens das Vermögen, Gutes zu thun, besaß und daß den Uebrigen wegen ihrer Abstammung von ihm sein Fall als Schuld zugerechnet wurde, so bedenkt er nicht, daß Niemand die Schuld von Etwas tragen kann, was ausser ihm vor sich gegangen ist, und daß das Schuldbewusstsein eines Individuums das Bewusstsein voraussetzt, auf Grund eines Willens, der auch anders habe wollen können, gesündigt zu haben. Denn es ist ein Widerspruch in sich selbst, das Individuum, welches zufolge eines verdorbenen Zustandes, in dem es zur Welt kommt und den es selbst nicht überwinden kann, sündigen muß und nichts anders als sündigen kann, für schuldig zu erklären, weil früher ein anderes Individuum das Vermögen nicht zu sündigen besaß. Ist die Sünde seit Adam's Fall absolut nothwendig und unvermeidbar geworden, so kann sie dem Menschen ebensowenig als Schuld zugerechnet werden wie einem Blindgebornen der Mangel des Gesichts.

Mit dieser verkehrten Anthropologie hängt der soteriologische Grundfehler des augustinischen Systems zusammen: die fehlerhafte Vorstellung von der totalen Unmacht des Menschen musste zu einem Erlösungsbegriff führen, bei dem die Idee der Erlösung im Grund der Sache verloren ging. Denn Erlösung setzt Etwas voraus, das erlöst werden muß, und Dies ist nach Paulus ὁ ἔσω ἄνθρωπος, τὸ πνεῦμα, das höhere Princip im Menschen, welches durch die Macht der sinnlichen, selbstsüchtigen Natur gefangen gehalten und in seiner Entwickelung gehemmt wird. Besteht jedoch zufolge einer totalen Verdorbenheit der menschlichen Natur nach dem Fall kein sol-

ches höheres Princip mehr im Menschen, so kann er wohl auf wunderbare unmittelbare Art von Gott umgeschaffen, aber nicht eigentlich erlöst werden; so daß also Augustin zwar im Gegensatz zu Pelagius die göttliche Wirksamkeit zu ihrem Rechte kommen lässt, aber die selbstthätige Entwickelung des Menschen ausschliesst.

Von großem Einfluß war endlich diese Betrachtungsweise auf Augustin's Lehre von Gott. War die Erlösung ein unmittelbares, unwiderstehliches Wunder, so musste auch die Verhärtung im Bösen als eine Folge des Ausbleibens dieser göttlichen Wirkung angesehen, und, wo sie bis zum Tode hin stattfand, als eine besondere Anordnung Gottes erklärt werden, um aus der durch Adam's Fall verdorbenen Masse Einige aufzurichten und zum Glauben zu bringen, Andere dagegen in ihrem Falle zu lassen. So standen die beiden Systeme auch in dieser Beziehung einander einseitig gegenüber, weil Pelagius einen falschen Freiheitsbegriff auf den Menschen, Augustin auf Gott angewandt hatte.

Eine unparteiische Beurtheilung fordert demzufolge die Anerkennung, daß sowohl Augustin wie Pelagius das Christenthum einseitig aufgefasst haben. Bei allen Fehlern des augustinischen Systems jedoch gebührt diesem das Lob, das Princip der freien Gnade Gottes als Ursache der Seligkeit gegen die Verkennung desselben vertreten zu haben, wie sie sich nicht blos im reinen Pelagianismus, sondern nicht minder in dem s. g. Semipelagianismus fand, nach welchem die Bekehrung des Menschen zur einen Hälfte als das Werk des Menschen ohne Gott, zur andern Hälfte als das Werk Gottes mit Ausschliessung der menschlichen Thätigkeit beschrieben wurde. Augustin's Princip ist als Princip richtig und behält seinen Werth auf religiösem Gebiete, wenn er es auch in einseitiger Art durchführte.

Der Pelagianismus dagegen ist, obgleich er mit Recht die Selbstthätigkeit des Menschen gegen die Vorstellung seiner totalen Passivität in Schutz nahm und Nichts wissen wollte von einem völligen Verlust des Vermögens des Menschen, sich als sittliches Wesen zu entwickeln, dennoch deshalb verwerflich, weil er die Freiheit als Willkür fasst, so daß Gottes sittliche Wirksamkeit im Menschen verloren geht, und weil er somit den Deismus auf das sittliche Gebiet verpflanzt. Während Augustin die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott mit Unrecht aus dem vorausgesetzten Fall des menschlichen Geschlechts in Adam ableitete, hat Pelagius mit noch mehr Unrecht die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott geleugnet und ein für die ganze Religion beleidigendes Princip aufgestellt.

Beide aber verkennen den paulinischen Lehrbegriff, weil sie das Lehrstück der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott in Verband mit der Erbsündentheorie bringen. Paulus stellt die Frage, vermag der Mensch als religiös-sittliches Wesen irgend Etwas, auch

das Geringste, ohne Gott? und antwortet: Die sittliche Kraft, die in uns wohnt, ist zugleich die innerliche Gotteskraft, die in uns das Wollen wie das Vollbringen wirkt. Dagegen stellen sowohl Augustin wie Pelagius die Frage so: Vermag der Mensch, auch nach Adam's Fall, das Gute aus sich selbst, ohne göttliche Hülfe, und wieweit erstreckt sich die Wirksamkeit Gottes und das Bedürfniß des Menschen nach seiner Gnade? Hierauf antwortet nun Augustin: Der Mensch, der im st. int. vermöge seines freien Willens propriis viribus das Gute vermochte, ist durch die Erbsünde völlig von Gott abhängig geworden. Nach Pelagius ist er Dies dagegen nicht völlig. Beide gingen von einer durch Nichts gerechtfertigten und psychologisch unhaltbaren Vorstellung vom freien Willen aus, und unterschieden sich blos dadurch von einander, daß Augustin dies Vermögen durch Adam's Fall für verloren, Pelagius aber für nicht oder doch nicht ganz verloren erachtete. Augustin legt den Grund zu dem Irrthum des protestantischen Lehrsystems, daß der Mensch deshalb Gottes bedarf und durch den h. Geist wiedergeboren werden muß, weil er, durch die Sünde verderbt, selbst Nichts mehr vermag und daher rein passivisch auf Gottes Gnade warten muß. Pelagius legt den Grund zu dem Hauptfehler des römischen Lehrsystems, daß es das Werk der Errettung des Menschen zwischen Gott und Mensch vertheilt. Beide verkennen die Wahrheit, daß die höchste Kraftentwickelung des Menschen identisch ist mit der Wirksamkeit Gottes, und weichen ab von der Lehre Jesu und Pauli, welche die Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht aus dem Bestand der Sünde ableiten, sondern aus der natürlichen Beziehung, in der der Mensch als sittliches Wesen zu Gott steht, als der fortdauernden Quelle alles Lebens und aller Entwickelung in der natürlichen und sittlichen Welt.

V.

Das Princip von Gottes absoluter Souveränität durch den Protestantismus im Streite gegen die römische Kirche wiederhergestellt.

Juden- und Heidenthum, durch Augustin's einseitige Vorstellung nicht überwunden, erhoben sich allmählich in der Kirche mit neuer Kraft und liessen das christliche Princip von Gottes absoluter Souveränität immer mehr entarten. Die Reformation des 16. Jahrhunderts war im Geiste Luther's und der lutherischen Kirche besonders gegen die jüdische Werkheiligkeit, im Geiste Zwingli's und der reformirten Kirche mehr bestimmt gegen die Creaturvergötterung gerichtet, deren die entartete Mutterkirche sich schuldig gemacht hatte. Das Wesen des Protestantismus bestand in der Wiederherstellung des reinen christlichen Glaubens an Gott, insonderheit an seine freie Gnade als den einzigen Grund der Seligkeit.

Obgleich der Pelagianismus auf den drei Synoden zu Karthago (412. 416. 418) und auf dem Concil zu Ephesus (431) verurtheilt war, und nicht minder der semipelagianische Transactionsversuch zu Orange und Valence (529) unter Bestätigung des römischen Bischofs Bonifacius II.: so war doch das pelagianische Grundprincip zufolge von Augustin's Einseitigkeit nicht überwunden, sondern äusserte seinen Einfluß in der Kirche in stets unreineren Formen, bis schließlich durch die Frage, wie viel erforderlich sei, um die göttliche Gnade zu verdienen, der Gedanke aufkam, man könne zum Erlangen der Seligkeit Mehr thun, als erfordert werde, und so mit diesem Ueberschuß das Deficit Anderer ersetzen.

Solche Principien hatten den verderblichsten Einfluß auf das ganze christliche Lehrsystem. Nachdem einmal der Gedanke Eingang gefunden hatte, daß die Seligkeit verdient und durch Mehr als erforderliche Tugend sogar stellvertretungsweise für Andere verdient werden könne: offenbarte sich der Einfluß dieser Denkweise alsbald in der Art, wie man die Versöhnungslehre auffasste. Während Jesus sein Leiden und Sterben als eine That der Selbstverleugnung und des Gehorsams gegen Gott, als eine Weihe für die Wahrheit, als den höchsten Triumph des sittlichen Princips über die sinnliche Natur dargestellt hatte (Joh, 10, 18; 14, 31; 17, 19; 18, 11; 12, 25. Matth. 26, 39); während die Apostel dieses Leiden als eine Uebungsschule bezeichnet hatten, worin auch er selbst Gehorsam gelernt hatte (Hebr. 5, 8): so sah man nun in dem Leiden und Sterben Jesu eine That, zu der er als der Sohn Gottes nicht verpflichtet war. Unterwarf er sich also trotzdem dem Tode, so hatte er Anspruch auf Belohnung. Als Sohn Gottes, kraft seiner Gottheit, besaß er jedoch Alles, so daß seine Verdienste mit Nichts belohnt werden konnten. Was er demzufolge für sich zwar fordern, aber nicht empfangen konnte, Das forderte er als Erlöser für die Menschen. Was er Mehr als Dasjenige gethan hatte, wozu er als Gott und Mensch verpflichtet war, wurde auf der Schaale der göttlichen Gerechtigkeit das Aequivalent für Das, was die Andern zu kurz kamen, und auf diese Weise wurde sein Tod der Kaufpreis, wofür er die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden für Andere verdient hatte.

So entstand die Lehre der Genugthuung, zuerst als stellvertretender Gehorsam, dann auch als stellvertretendes Strafleiden für die Sünden der Welt, — eine Lehre, die durch den pelagianischen Grundsatz des gratiam mereri vorbereitet, durch die Autorität von Anselm, Bonaventura und Thomas in der Kirche Geltung erlangte. Aus demselben Princip (weil auch die von Christo für den Menschen verdiente Gnade wieder verdient werden musste) ging die Lehre von den überschüssigen Verdiensten

der Heiligen hervor, die dann wiederum die Ablaßlehre begründete und rechtfertigte. Auch an diesem von der Kirche aufbewahrten Schatze jedoch bekam Niemand aus reiner Gnade Antheil. Der Antheil daran musste abermals von dem Menschen verdient werden, sei es durch die Beobachtung der gewöhnlichen kirchlichen Pflichten, insonderheit durch Fasten, Beten und Sacramentgebrauch als opera operata; sei es durch aussergewöhnliche gute Werke, wie Klostergelübde, Bußübungen, Wallfahrten und ähnliche, durch deren Vollzug jeder Christ, dadurch daß er Mehr davon that, als er für seine eigene Seligkeit bedurfte, wiederum seinerseits mitwirken konnte, um das Deficit Anderer, insonderheit Derer die schon gestorben waren und selbst nicht mehr wirken konnten, zu decken und ihre Seelen aus dem Fegefeuer zu erlösen, Alles nach dem Grundsatz des Thomas: quod unus potest pro alio satisfacere.

So musste von dem Menschen Alles, was er zur Seligkeit bedurfte, verdient werden, auch was bereits von Anderen an seiner Statt verdient war. Und die Mittel, um Gottes Gnade zu verdienen, wurden dabei mit jedem Tage unedler. Der volle Ablaß, den Urban II. 1095 den Kreuzfahrern bewilligt hatte, wurde von Innocenz III. 1208 Allen verheissen, die das Schwert gegen die Albigenser ergriffen. Bonifacius IX. ließ bereits zu dem Jubiläum 1390 den Ablaß für Geld verkaufen, und Alexander VI. gab 1500 diesem gekauften Ablaß Kraft, die Seelen aus dem Fegefeuer zu retten. Endlich kam es 1517 so weit, daß Joh. Tetzel in der bekannten schmählichen Art den Ablaßhandel auf seine äusserste Spitze trieb.

So gewannen die von Paulus bekämpften jüdisch-pharisäischen Begriffe der Werkheiligkeit immer mehr die Oberhand in der Kirche. Nicht weniger jüdischen Charakter trug die Vorstellung des Meßopfers. Wenn das Christenthum das israelitische Sühnopfer als das Abbild des einen wahren sittlichen Opfers Christi ansah: so entwickelte sich in der Kirche allmählich mit stets neuer Kraft die jüdische Denkweise, daß auch das Opfer des Kreuzes, um wirksam zu sein, noch täglich, obgleich auf unblutige Weise, in der Messe wiederholt werden müsse, und Dies nicht blos als eine sinnbildliche Handlung zur Abbildung und Erinnerung des Opfers des Gehorsams, das einmal am Kreuze vollbracht war, sondern als ein wirkliches Opfer, wobei, nach der Consecration von Brod und Wein, Christus selbst nach seiner göttlichen und menschlichen Natur, nach Seele und Leib, zur Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit, immer auf's neue Gott geopfert werde (kirchlich sanctionirt auf der vierten Lateransynode 1215).

Mit dem Opfer blieb zugleich das Princip der jüdischen Hierarchie. Was der Hohepriester in Israel gewesen war, wurde in

der christlichen Kirche der Papst. Das Priesterthum der Kirche entsprach dem levitischen, und die Kirche, die bestimmt war, ihre Kinder aus dem Zustande der Unmündigkeit zu selbständigen Propheten, Priestern und Königen zu bilden, ließ sie stets mehr in den Zustand der früheren Unmündigkeit zurückkehren.

Und wie so einerseits die jüdische Werkheiligkeit in Kraft blieb, so andererseits die heidnische Creaturvergötterung. Denn wie die Heiden mit dem Dienste des einen höchsten Gottes die Verehrung geringerer Wesen verbanden, die zum Rang der Gottheit erhoben wurden, so fügte die christliche Kirche schon bald der Anbetung des einen wahren Gottes die Anrufung der Maria und der Heiligen hinzu, sowohl im Allgemeinen als Fürsprecher, als im Besonderen als persönliche Schutzheilige. Die Verehrung der Bilder, zu Constantinopel 754 verboten und zu Nicäa 787 wiederhergestellt, wurde von Hadrian I. gegen Carl den Großen und die fränkischen Bischöfe vertheidigt; während schon früher den Reliquien eine Verehrung bewiesen wurde, die nicht selten das Christenthum zum Fetischismus herabwürdigte.

So sehr war in der römischen Kirche das christliche Princip der freien Gnade Gottes von allen Seiten verkannt und geschwunden. Die Gnade Gottes, welche dem Evangelium zufolge in der Sendung und Hingabe Christi offenbart war, wurde in der kirchlichen Vorstellung allmählich abhängig gemacht zunächst von den merita und der intercessio Christi, darnach auch von der Fürsprache der Maria und der Heiligen, endlich von den guten Werken und der größeren oder geringeren Geldsumme, die man bezahlen wollte. Die beiden von Christo angeordneten gottesdienstlichen Feierlichkeiten, allmählich bis auf sieben vermehrt, waren aus significantia zu exhibentia, gratiam causantia et justificantia geworden, von deren Gebrauch, auch als blosem opus operatum, Gottes Gnade und die Seligkeit für abhängig erachtet wurden. Das christliche Volk, bestimmt, um (Joh. 6, 45) von Gott selbst belehrt und (Joh. 16, 13) von dem h. Geiste in die ganze Wahrheit selbständig eingeführt zu werden, wurde durch die Autorität einer Priesterkaste, ja eines Menschen, der als unfehlbarer Stellvertreter Christi sich an Gottes Platz gestellt hatte, in seinen Ueberzeugungen beherrscht. Die schändlichste Creaturvergötterung war durch die Verehrung der Maria, der Heiligen und Reliquien an die Stelle der Verehrung des Einen wahren Gottes getreten. Das Christenthum bestand zwar noch dem Namen nach, aber sein Wesen war unkenntlich geworden.

Dieser Zustand konnte so nicht bleiben und blieb nicht so. Was bereits durch Männer wie Wiklef, Huß, Wessel, Erasmus angebahnt war, wurde durch die Reformation vollbracht; das Princip der freien Gnade Gottes wurde wiederhergestellt und durch

Luther gegenüber der Werkheiligkeit, durch Zwingli gegenüber der Creaturvergötterung gehandhabt.

Der Streit gegen die römische Kirche hatte bei Luther seine Ursache in seinem erwachten Glaubensleben, das in der jüdisch-pelagianischen Lehre dieser Kirche keine Befriedigung finden konnte. Durch eigene Erfahrung hatte Luther als Mönch die Lehre, daß der Mensch Gottes Gnade und seine Seligkeit verdienen müsse, in ihrer Unwahrheit kennen gelernt; und das Princip, womit er von da an gegen den römischen Pelagianismus auftrat, wurde der paulinische Grundsatz: „der Gerechte wird seines Glaubens leben." Sein Herz hatte Bedürfniß nach einer Sündenvergebung und Rechtfertigung, die nicht durch gute Werke verdient, viel weniger für Geld gekauft, sondern von Gott durch Christum umsonst geschenkt, von dem aufrichtigen Glauben angenommen werden müsse.

Aus diesem Princip entwickelte sich bei Luther eine durchgehende und in Alles eingreifende Polemik gegen die in der Kirche eingerissenen Mißbräuche und Irrlehren. Weil Gottes Gnade durch den Glauben empfangen, nicht durch die Werke verdient wurde, so konnte folgerecht auch dieser Glaube selbst nicht ein von Gott unabhängiges Product des Menschen, sondern nur ein Product Gottes sein. Der semipelagianischen Vorstellung, daß der Glaube ein Erzeugniß der menschlichen Willkür sei, gegenüber leugnete Luther die Freiheit des Willens als das Vermögen, selbst zum Glauben zu kommen, und vertheidigte diese Ansicht in dem bekannten Streite mit Erasmus, freilich nicht ohne Einseitigkeit und mit Beibehaltung mancher von Augustin überkommenen anthropologischen Irrthümer.

Aus demselben Princip folgte die Verwerfung des Heiligen- und Mariendienstes. Wer durch den Glauben der Gnade Gottes in Christo bewusst geworden war, bedurfte ja bei Gott keiner weiteren Fürsprache, während zugleich auch die Heiligen gewiß nicht Mehr gethan hatten, als für ihre eigene Seligkeit nöthig war.

Auch in der Sacramentslehre bestritt Luther von demselben Princip aus die Wirksamkeit derselben ex opere operato abgesehen vom Glauben; und obschon er die Messe als Abbild des auf Golgatha vollbrachten Opfers beibehielt, so negirte er doch die Bedeutung dieser Ceremonie als opus operatum und als Wiederholung jenes Opfers zum Behufe der Lebenden und Todten.

Endlich verwarf Luther wiederum aus demselben Princip die Autorität der päpstlichen Hierarchie und lehrte, daß der Christ allein durch den Glauben und das Zeugniß des heiligen Geistes, aber durch kein noch so hohes menschliches Zeugniß seiner Begnadigung vergewissert werde.

Dieselbe Polemik finden wir nun auch bei Zwingli und Calvin, aber von verschiedenen, jedoch nicht streitigen Prämissen aus.

Luther begann den Streit mit der römischen Kirche, weil sie seine Bedürfnisse als Sünder unbefriedigt ließ und seinem religiösen Bewusstsein widersprach; Zwingli aus Aergerniß an dem abgöttischen Mariendienst in Einsiedeln und aus dem Streben, die Ehre Gottes Dem gegenüber zu wahren. Bei Luther war demgemäß der Ausgangspunkt der Reformation das Bedürfniß des Menschen nach Gnade, bei Zwingli die Wahrung der Ehre Gottes. Luther beginnt anthropologisch mit der Frage: Muß der Mensch seine Rechtfertigung durch den Glauben empfangen oder durch Werke verdienen? Zwingli's Frage lautet: Ist Gott oder das Geschöpf, Gottes Gnade oder eigene Gerechtigkeit die Ursache unserer Rechtfertigung? — So wurde (auch später bei Calvin), trotz der Uebereinstimmung der Endziele, doch die reformirte Polemik von andern Prämissen aus geführt als bei Luther.

Wenn Luther die Freiheit des Willens aus anthropologischen Gründen leugnete, weil der durch die Erbsünde verdorbene Mensch das Vermögen zum Guten verloren habe: so thun Zwingli, Bullinger und Calvin zwar Dasselbe, aber zunächst von ihrem theologischen Princip der absoluten Souveränität Gottes aus. — Luther's Lehre von der Prädestination und der Alles wirkenden Gnade Gottes hat ihren ersten Grund in seiner Anschauung vom Sündenfall und der sittlichen Ohnmacht des Menschen; Zwingli's und Calvin's an sich gleiche Lehre basirt vor Allem auf dem Princip, daß der Mensch nicht blos als Sünder, sondern schon als Geschöpf durchaus abhängig von Gott. — Luther verwirft Marien- und Heiligenverehrung vor Allem deshalb, weil auch die Heiligen Sünder waren und somit ihre Fürsprache uns Nichts nützen könne. Zwingli und Calvin negiren, daß die Liebe Gottes von irgend einer Fürsprache abhängig sei und verwerfen Marien- und Heiligendienst als Creaturvergötterung und Eingriff in die Souveränität Gottes. — Luther bestreitet die römische Sacramentslehre von dem Princip aus, daß nicht das Sacrament, sondern der Glaube selig mache; Zwingli und Calvin aber deshalb, weil sie es für ungeziemend erachten, Das was uns Gott allein geben kann, von etwas Creatürlichen abhängig zu machen und somit dem Geschöpf die allein dem Schöpfer zukommende Ehre zu geben. — Endlich wirft Luther deshalb das Joch der Hierarchie ab, weil Rom die religiösen Bedürfnisse der Christen nicht befriedigte und der Rechtfertigung aus dem Glauben allein widersprach; Zwingli und Calvin dagegen aus dem Grunde, weil nach ihrer Ueberzeugung keine irrthumsfähigen Menschen, sondern Gott allein im Reich der Wahrheit herrschen und der Gegenstand unseres Vertrauens sein kann.

Das Resultat des Streites zwischen den Protestanten einer- und der römischen Kirche, wie sie zu Trident ihre Lehren fixirte, an-

dererseits besteht nach den beiderseitigen Bekenntnißschriften in folgenden Punkten: — Nach den Protestanten besteht die Rechtfertigung darin, daß Gott den durch den Glauben mit Christo vereinigten Menschen für gerecht erklärt und ihm seine Sünden vergibt. Die römische Kirche versteht dagegen unter der Rechtfertigung nicht blos die Sündenvergebung, sondern zugleich die Heiligung und Wiedergeburt. — Nach den Protestanten ist der Glaube keine That, durch die der Mensch die Wohlthat der Rechtfertigung verdient, sondern das Mittel, wodurch er, in die Gemeinschaft mit Christo getreten, diese Wohlthat geniesst und ihrer bewusst wird; d. h. der Mensch wird in der Gemeinschaft mit Christo von Gott für gerecht erklärt, weil er, wie unvollkommen er auch actu ist, doch potentialiter durch den Glauben die vollkommene Gerechtigkeit besitzt. Nach der römischen Kirche ist dagegen der Glaube nicht das Princip und der Brennpunkt des religiösen Lebens selber, sondern ein bloses auf Autorität hin Für-wahr-halten, und es müssen deshalb die Werke hinzukommen, um den Menschen vor Gott zu rechtfertigen. — Wenn ferner der Glaube wie alles Gute den Protestanten eine Gabe Gottes ist, so ist im römischen Lehrsystem der Glaube zwar auch zum Theil ein Geschenk der göttlichen Gnade, zum andern Theil aber ein von Gott unabhängiges Werk der menschlichen Freiheit. Selbst Möhler kann den in der römischen Rechtfertigungslehre liegenden Semipelagianismus nicht vertuschen.

In Verbindung mit diesem Grundirrthum stehen alle übrigen römischen Lehren. Es wird geleugnet, daß der Gläubige anders als durch eine revelatio specialis seiner Erwählung gewiß werden kann, daß der Gerechtfertigte und Wiedergeborene nicht aus der Gnade fallen kann. Es wird gegenüber der protestantischen Verwerfung der Heiligenverehrung festgehalten, daß Gott durch die Vermittelung der Maria und der Heiligen angerufen werden solle. Die protestantische Negirung der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato wird verdammt und die alte Ansicht sanctionirt. Gegenüber der protestantischen Abendmahlslehre wird sowohl die Transsubstantiation als die Erklärung der Messe als eines wirklichen Opfers vertheidigt. Dasselbe ist endlich der Fall bei den Lehren vom Ablaß und von der unfehlbaren Autorität der Kirche in Glaubenssachen.

Kritik. a) So ist denn der Ausgangspunkt der Reformation die Wiederherstellung des ursprünglich-christlichen Glaubens an Gottes Souveränität, insonderheit an seine freie Gnade als einzigen Grund der Seligkeit — gegenüber dem römischen Semipelagianismus. Dabei ist jedoch ihre schwache Seite die Durchführung dieses Princips auf Kosten der sittlichen Würde des Menschen und der selbstthätigen Kraft der menschlichen Natur,

wodurch zugleich die Wirksamkeit Gottes zu einer mechanischen wird. Nirgends ist diese Einseitigkeit mehr hervorgetreten als in dem berühmten Streit zwischen Luther und Erasmus über den freien Willen, wobei Luther die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott, Erasmus die semipelagianische Vorstellung von dem freien Willen des Menschen in der Annahme oder Verwerfung der Seligkeit vertheidigte.

Unter freiem Willen verstand Erasmus das Vermögen des Menschen, den zur Seligkeit führenden Weg zu betreten oder sich von ihm abzuwenden; er brauchte dafür das Gleichniß eines Kindes, das gefallen ist und vom Vater beim Aufstehen unterstützt wird, das also zwar das Vermögen nicht hat allein aufzustehen, aber wohl dasjenige, die Hülfe des Vaters anzunehmen oder abzulehnen. — In diesem Gleichniß zeigt sich sofort der Grundfehler des Pelagianismus auf doppelte Weise. Zunächst folgt aus dem Umstande, daß der Vater, der sein Kind aufrichten will, nicht die einzige Ursache von dessen Aufstehen sein kann, daß vielmehr auch das Kind seinerseits mitthätig sein muß, keineswegs, daß dasselbe im Verhältniß des Menschen zu Gott stattfinden muß. Das Verhältniß des Unendlichen zu seinen Geschöpfen ist ein anderes als das des einen Geschöpfes zum andern. Wie das Wachsen des Baumes nicht zum Theil dem Baume, zum Theil Gott zuzuschreiben ist, sondern allein der die Natur erfüllenden Kraft Gottes, so ist es nach Paulus' Aeusserung über seine und Apollos' Arbeit (1 Kor. 3, 7) auch auf sittlichem Gebiet: auch die Selbstthätigkeit des Menschen ist Gottes eigenstes Werk. Nach Erasmus ist der Mensch, insofern er selbstthätig ist, nicht abhängig von Gott, und insofern er abhängig von Gott ist, nicht selbstthätig: — eine Vorstellung, die ebensosehr unser Abhängigkeitsgefühl von Gott als die sittliche Kraft und Würde der menschlichen Natur verletzt.

Der andere Fehler liegt in der Definition des freien Willens als des Vermögens sich entweder zum Guten hin- oder davon abzuwenden. Wenn Dies blos besagen wollte, daß das Thun des Menschen nicht die Folge einer physischen Nothwendigkeit, sondern vielmehr sittlicher Selbstbestimmung sei, so wäre Erasmus der Vorstellung, die den Menschen als von Natur zu allem Guten ungeschickt darstellt, gegenüber im Recht. Da er aber darunter, wie schon jenes Gleichniß ergibt, ebenso wie Pelagius versteht, daß der Mensch in jedem Augenblick des Lebens dies Vermögen in gleichem Maße besitzt, so verfällt er in denselben Fehler wie Dieser, daß er den Unterschied übersieht zwischen Dem was der Mensch potentiâ und actu vermag. Die Stellen der h. Schrift, wo der Mensch zum Glauben und zum Guten ermahnt wird und worauf sich Erasmus Luther gegenüber beruft, setzen wohl die potentia des Menschen

voraus, um, gehörig entwickelt, das Gute zu vollbringen, aber nicht, daß jeder Mensch in jedem Augenblick seines Lebens bereits alles im Gesetz Vorgeschriebene erfüllen kann; sie beweisen ebensowenig, daß die Selbstthätigkeit des Menschen nicht zugleich ihren Grund in Gott haben könne; und wenn Erasmus die Ansicht, daß der Mensch auf mechanische Weise von Gott abhängig sei, mit Recht als unbiblisch abweist, so vergißt er doch darauf zu achten, daß aus der Negirung einer mechanischen Abhängigkeit noch nicht folgt, daß der Mensch überhaupt nicht abhängig von Gott sei; Erasmus' Definition des freien Willens ist somit sowohl aus dem biblischen wie aus dem empirischen Gesichtspunkte unwahr, und ihr gegenüber hatte Luther Recht mit Paulus zu lehren, daß der Mensch sowohl im Wollen als im Vollbringen des Guten abhängig von Gott sei.

Diesen Fehlern bei Erasmus stehen aber auch bei Luther Einseitigkeiten gegenüber, die die Bestreitung seiner Anschauungsweise durch Erasmus als gerechtfertigt erscheinen lassen. Luther negirt das Vermögen des Menschen, ohne Gott etwas Gutes zu können oder zu wollen, aber nicht weil er es für unreligiös und unvernünftig hält, das Geschöpf in seiner Entwickelung auch nur einen einzigen Augenblick ohne den Einfluß des Schöpfers zu denken, sondern weil ihm der Mensch seit dem Falle Adam's auch die potentia zum Guten verloren hat. Nach Luther vermag der Mensch nichts Gutes, weil seine Natur in Grund und Boden verdorben und er einem Baume und Steine gleich geworden ist, so daß er nur durch ein Wunderwerk aus dem Zustande des Nichtkönnens in den des Könnens versetzt werden kann.

Einer solchen Vorstellung der menschlichen Ohnmacht gegenüber berief sich Erasmus mit vollem Recht auf die Schrift, die bei jeder Ermahnung zur Tugend ersichtlich von der Voraussetzung ausgeht, daß der Mensch seiner Anlage und seinem Wesen nach thun kann was Gott ihm gebietet. Ebenso bemerkt Erasmus mit Recht, wenn der Mensch von Gott auf dieselbe Weise bearbeitet würde wie der Lehm durch den Töpfer, so könne auch nicht länger von Schuld und Zurechnung der Sünde die Rede sein, zwei Grundbegriffen, von Luther ebenso wie von Augustin beibehalten. Ist die eigene sittliche Thätigkeit des Menschen im Werk seiner Bekehrung ausgeschlossen, so hört er auf Person zu sein und fällt die Voraussetzung weg, unter der allein von Schuld und Verantwortlichkeit die Rede sein kann.

Mit dieser Anschauung vom Menschen und seinem Verhältniß zu Gott verband Luther, ebenso wie vor ihm Augustin, die Vorstellung, daß Gott in Denen, die bis zu ihrem Tode nicht bekehrt werden, nicht gewirkt habe und auch nach seinem ewigen Rathschluß nicht habe wirken wollen. So wurde er in seiner Darstellung der göttlichen Gnade Particularist, was die lutherische Kirche hernach ver-

warf. — Noch ärger wird es, wenn Luther, im Widerspruch mit seiner sonstigen Vorstellung vom status integritatis, im Streite mit Erasmus sich verführen lässt, selbst den Fall der ersten Menschen dem Entziehen der göttlichen Gnade zuzuschreiben, also Gott zur Ursache des Bösen zu machen. Und wenn Erasmus sich diesem Particularismus gegenüber auf solche Stellen der h. Schrift berief, wo es von Gott heisst, daß er den Tod des Sünders nicht wolle, und daß das Evangelium aller Creatur gepredigt werden solle: so machte Luther den Unterschied zwischen einem offenbaren und einem verborgenen Willen Gottes, worin ihm zwar Calvin später nachfolgte, wodurch aber Beide Gott im Grunde Heuchelei zuschreiben.

Alle diese Irrthümer Luther's gingen davon aus, daß er ebenso wie Augustin die Abhängigkeit des Menschen von Gott mechanisch auffasste, statt in ihr die natürliche Folge des Verhältnisses zwischen Geschöpf und Schöpfer zu sehen. Hier liegt der anthropologische Grundfehler seines Systems. Aber auch die reformirte Kirche hat diesen Fehler nicht überwunden, obschon sie auf ihrem mehr theologischen Standpunkte von einem Princip ausgeht, das ihr erlaubt bei einem noch stärker entwickelten Abhängigkeitsgefühl dem Menschen doch eine größere sittliche Kraft zuzuschreiben, als Luther und die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche.

b. Ein zweiter Punkt, wo das protestantische System größere Consequenz fordert, ist die Lehre von der Kirche und ihrer Autorität über den christlichen Glauben. Die Reformation wirft das Joch der Hierarchie ab; Niemand hat nach ihr das Recht, über den Glauben eines Andern zu herrschen; die Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Offenbarung basirt nicht auf dem Zeugniß des Papstes oder der Concile, sondern dem des h. Geistes. In der Anwendung dieses Princips aber ist die protestantische Kirche auf halbem Wege stehen geblieben; sie vernichtete den kirchlichen Autoritätsglauben, setzte aber an die Stelle der Autorität der späteren die der früheren Kirche, ebenfalls die Autorität eines Buchstabens. Durch diesen neuen Autoritätsglauben entstand dann eine Grammatolatrie, die mehr und mehr den Geist des Protestantismus getödtet hat, aber in Ursprung und Princip ebensowenig christlich als protestantisch ist.

VI.

Das Princip von Gottes absoluter Souveränität auf protestantischem Boden gehandhabt gegen die Verkennung des Socinianismus.

Die deutsch-schweizerische Reformation, mehr aus religiös-sittlichen Bedürfnissen als aus Verstandes-Aergerniß an den Mißbräuchen der römischen Kirche hervorgegangen, hatte anfänglich auch die schwächsten Lehrformen dieser Kirche unberührt gelassen, so lange sie nicht darin das Herz des religiösen Lebens

verletzt sah (wie in der pelagianischen Rechtfertigungslehre, dem Marien- und Heiligendienst und der Sacramentslehre). Der Socinianismus dagegen, direct aus Aergerniß des Verstandes an den römischen Irrthümern entstanden, ging in der Bestreitung der altkirchlichen Lehrform weiter als die deutsch-schweizerische Reformation, während er dem pelagianischen Grundirrthum der römischen Kirche ergeben blieb und gegen das protestantische Princip von Gottes absoluter Souveränität polemisirte. Unvermögend, um auf dem Standpunkt einer mechanischen Weltanschauung die lebendige und fortdauernde Beziehung zwischen Gott und Mensch zu erkennen, bestritt der Socinianismus die äusserliche Form sowohl der protestantischen als der römischen Kirchenlehre, verkannte aber den religiösen Geist, der auch manchem inadäquaten Ausdruck der Wahrheit ursprünglich zu Grunde gelegen hat. Der Protestantismus steht demzufolge, was seine Principien anlangt, nicht blos der Verdunkelung der christlichen Wahrheit in der römischen Kirche, sondern auch dem Rationalismus Socin's gegenüber.

Aus der Eigenthümlichkeit der Reformation, daß sie mehr von einem erwachten Glaubensleben und religiös-sittlichen Bedürfnissen als von dem Versuche ausging, die Mängel der römischen Dogmatik mit den Waffen des Verstandes zu bekämpfen, folgte nicht blos, daß manche römische Mißbräuche und Irrthümer (wie die Messe, Beichte und die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl) nicht sofort durch die neuen Principien überwunden wurden, sondern daß auch in andern kirchlichen Lehren, wie der Trinität und der Christologie, keine merkliche Veränderung entstand. Man begnügte sich hier bei Dem stehen zu bleiben, was die ersten Concilien festgestellt hatten, und hielt (wie Servet's Beispiel beweist) jeden Versuch, auf den dort gelegten Grundlagen weiterzubauen, für gefährlich und unerlaubt. Und obwohl die Reformatoren im Allgemeinen nach der consequenten Durchführung der paulinischen Principien strebten, sind sie doch in manchen Punkten nicht frei von den augustinischen Einseitigkeiten.

In Folge hiervon entstand eine rationalistische Reaction, die in Lälio und Fausto Socini zum Vorschein kam. Sie brachten von der Verstandesseite aus begründete Bedenken gegen die römischen Lehren vor, auch gegen diejenigen, welche Luther und Zwingli unangetastet gelassen und als heilig angesehen hatten. Dagegen verkannte ihr Mangel an religiöser Tiefe manche schöne und wahre Idee, die die Kirche, wenn auch in inadäquater Form, ausgesprochen hatte, blieb den Grundirrthümern der römischen Kirche, in Beziehung auf die Form der Erkenntniß dem Nominalismus, in Beziehung auf den Inhalt derselben dem Pelagianismus, zugethan und war demzufolge als die natürliche Tochter des Ro-

manismus in Geist und Princip in Opposition mit der deutschen und schweizerischen Reformation.

Die socinianische Bestreitung der protestantischen Kirchenlehre bezog sich auf folgende Punkte: a) Die göttlichen Eigenschaften, insonderheit Gottes Allgegenwart, Ewigkeit, Allwissenheit, Allmacht, Gerechtigkeit und Gnade; b) die Logoslehre und Trinität; c) die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Jesu Christo; d) die Persönlichkeit des h. Geistes; e) die Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit durch das Blut des Kreuzes; f) die Rechtfertigung allein durch den Glauben; g) den Stand der Unschuld im Paradies; h) das sittliche Unvermögen und Verderben der menschlichen Natur als Folge und Strafe der Uebertretung Adam's; i) die ewige Erwählung und absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott in Beziehung auf den Glauben und die Heiligung; k) den bleibenden Werth der Taufe und die Gültigkeit der Kindertaufe; l) jede Vorstellung vom Abendmahl, die Mehr umfasst als eine blose Gedächtnißfeier des Erlösers. Hiermit verbanden die Socinianer die Leugnung des natürlichen Vermögens des Menschen, um Gott zu erkennen, und die Geringschätzung des alten Testamentes.

a. Die erste Eigenthümlichkeit des socinianischen Lehrsystems war ihre Vermenschlichung Gottes, ihre Verkleinerung der göttlichen Unendlichkeit. Es wohnt ihnen Gott räumlich im Himmel, seine Allgegenwart bezieht sich nur auf die Macht, die er von dort aus auf die Welt ausübt, er hat nur praesentia operativa, nicht essentialis. Daß Gott in jedem Stoff und Atom gegenwärtig sei, fanden die Socinianer seiner unwürdig. Die Reformirten dagegen fanden kein Bedenken darin; nach Zwingli offenbart sich im Sein der Geschöpfe das Sein Gottes selbst; die in allen Dingen wirkende göttliche Kraft ist nichts Anderes als Gott selbst. Ebenso nennen Calvin und Danäus die Naturkraft die allgegenwärtige Kraft Gottes, und die reformirte Dogmatik überhaupt verwirft die socinianische Unterscheidung zwischen der essentia und der virtus Gottes, von denen nur letztere eine actio in distans sei; vielmehr macht ihr die Kraft Gottes das Wesen der Gottheit aus. Daher beschreibt der heidelberger Katechismus die Vorsehung als die allmächtige und allgegenwärtige Kraft Gottes, und erklärt nach Calvin's Beispiel den Ausdruck „Vater im Himmel“ nicht von dem Ort, wo Gott ist, sondern als deshalb gebraucht, damit wir von der himmlischen Majestät Gottes nicht irdisch denken. Die Allgegenwart Gottes ist somit keine praesentia operativa, sondern gerade essentialis.

Ebenso wurde die Unendlichkeit Gottes von den Socinianern verkannt in Bezug auf die Ewigkeit; sie setzten in ihn gleichwie in ein Geschöpf Aufeinanderfolge von Momenten und Wechsel der Zeit.

Die Reformirten vertheidigten Dem gegenüber den Begriff der göttlichen Ewigkeit als der Ausschliessung alles Dessen was endlich ist, in der Zeit besteht und Veränderungen unterworfen ist. Der Begriff der Zeit als die subjective Form der Wahrnehmung, worin die endlichen Wesen die Aufeinanderfolge von Zuständen im Endlichen und Veränderlichen wahrnehmen, kann, ohne Gott zur Endlichkeit herabzuziehen und so seiner Gottheit zu kurz zu thun, auf ihn als den Unendlichen nicht übertragen werden.

Noch mehr thaten die Socinianer der göttlichen Unendlichkeit zu kurz durch ihre Vorstellung von der göttlichen Allwissenheit. Es schien ihnen die Freiheit des Willens aufgehoben, wenn alles Wirkliche, und somit auch jedes Product des menschlichen Willens, Gegenstand des ewigen Wissens Gottes wäre. Da aus ihrem Begriff des freien Willens folgt, daß Alles ebensogut anders geschehen kann als es wirklich geschieht, da es mithin im voraus ungewiß ist, was durch den menschlichen Willen verursacht werden wird, so kann auch das Freie nicht in das ewige Vorherwissen Gottes aufgenommen sein. Gottes Wissen ist mithin von dem Willen der Geschöpfe abhängig. Er sieht zwar auch was der Mensch will und sich vornimmt, aber dies Sehen ist nicht ewig und hat erst in demselben Augenblick statt, wo der menschliche Wille sich äussert. Gegen diese Beschränkung des göttlichen Wissens protestiren die Reformirten sowohl mit Schrift- als Vernunftgründen, nennen sie socinianischen Wahnsinn und Vermessenheit, vor der selbst die Heiden zurückgeschreckt seien.

Dieselbe Beschränkung zu Gunsten des liberum arbitrium wurde der göttlichen Allmacht zu Theil. Da der freie Wille nach Socin das Vermögen ist, sich gegen jeden Einfluß negirend verhalten zu können, so kann auch die göttliche Allmacht den menschlichen Willen als das an sich Unbestimmbare nicht beugen. Es ist schon dieselbe Vorstellung, die später die Remonstranten wieder aufnahmen, die aber die Reformirten ebenso eifrig bekämpfen.

Alle diese Beschränkungen Gottes suchten die Socinianer zu ersetzen durch ihre dem mittelalterlichen Nominalismus entnommene Vorstellung von dem göttlichen liberum arbitrium: Gottes Wille ist frei; er kann deshalb Das was er will ebenso gut nicht wollen. Sein Wille ist durch Nichts, selbst nicht durch seine eigene weise und heilige Natur beschränkt. Wie er gewollt hat, daß eine Welt sein sollte, so hätte er ebensogut wollen können, daß keine oder eine andere Welt geworden wäre. Daß Alles so ist wie es ist, hat keinen andern Grund, als daß Gott es so will. — Daß Gott es so gewollt hat, weil es so am besten war und seiner eigenen Weisheit am meisten entsprach, daß Gott es darum ebensowenig wie das Gute und das Sittengesetz nicht wollen konnte, kam nicht in Betracht. Gott vergibt die Sünden, weil er

es so will, nicht kraft seines Wesens, weil er Liebe ist. Er straft das Böse, wenn er will, nicht weil die Verbindung zwischen Sünde und Strafe auf seiner Gerechtigkeit basirt. Will er nicht strafen, so steht es ihm ebenso frei. Eine Genugthuung für seine Gerechtigkeit ist mithin nicht in seiner Natur begründet, sondern blos abhängig von seinem Willen, woraus folgt, daß er auch ohne Genugthuung die Sünde vergeben, ohne Mittler erlösen kann, sofern er es nur will.

Die Anwendung eines solchen Freiheitsbegriffes auf Gott führt zu den größten Ungereimtheiten, wird deshalb auch von neueren Theologen nur zu solchem Zwecke angewandt, ebenso wie von einigen nominalistischen Scholastikern und ganz besonders von den Jesuiten, um auf Grund der göttlichen Freiheit von dem Sittengesetz zu dispensiren. — Die Reformirten aber bestritten diesen Begriff der göttlichen Freiheit. Die höchste Nothwendigkeit in Gott hebt seine Freiheit nicht auf, weil die treibende Ursache der Handlungen Gottes nicht ausser ihm, sondern in ihm selbst liegt.

b. Die socinianische Kritik der Logoslehre und Trinität ist nicht weniger einseitig wie ihre Vorstellungen von den göttlichen Eigenschaften. Werfen wir, um Dieselbe beurtheilen zu können, einen Rückblick auf die geschichtliche Entwickelung dieser Ideen!

Die Logoslehre hatte ursprünglich ihren Grund in philosophischen Speculationen über das Wesen Gottes. Die Religion sowohl wie das vernünftige Denken bedürfen eines Gottes, der nicht blos transcendent als das absolute Subject über und unterschieden von allem Endlichen besteht, sondern zu dessen Wesen es zugleich gehört sich zu offenbaren. Ein Gott der sich nicht offenbart, wäre eine höchste Ursache die Nichts verursacht eine höchste Macht, die Nichts bewirkt, eine Weisheit ohne Inhalt, eine Liebe ohne Gegenstand, das höchste Denken ohne Gedanken, mit Einem Wort ein Gott ohne Leben und Wirksamkeit. Ist Gott schöpferische Allmacht, Weisheit und Liebe, ist er das absolute Denken, dann folgt auch aus dem Wesen Gottes selbst, daß er sich offenbart. Gott offenbart sich also nicht weil und wann er es will, sondern er offenbart sich weil er Gott ist.

Der Inhalt dieser göttlichen Offenbarung nun kann der Natur der Sache nach nicht weniger vollkommen sein als Gott selbst. Der Inhalt der göttlichen Weisheit oder des unendlichen Denkens, der Gegenstand der vollkommenen Liebe, muß Gott adäquat sein. Dies vollkommene Object kann die Welt nicht sein, sowie sie in der Entwickelung der Zeit werdend und unvollkommen besteht, sondern nur so, wie sie unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit als die ewige Weltidee, als der Grund alles Geschaffenen, Gott gegenwärtig ist. Die Welt als Entwickelungsproceß gedacht ist eine Offenbarung Gottes, aber keine adäquate; Gott adäquat ist nur der absolute Ge-

danke, der allem Werden und aller Entwickelung zu Grunde liegt, nicht die Welt, sondern die Weltidee. Die Weltidee, der ewige Gedanke der Welt, wie sie von Ewigkeit her in dem Wesen und Vorherwissen Gottes besteht, ist das vollkommene Abbild der göttlichen Weisheit, der absolute Inhalt des göttlichen Denkens, worin Gott, der unendliche Geist, sich selbst in aller seiner Herrlichkeit von Ewigkeit her anschaut. Dieser ewige Gedanke besteht nun aber in Gott nicht blos als Gedanke, ist nicht eine blose Vorstellung oder Abstraction, sondern Wirklichkeit und Leben, und in dieser Eigenschaft der Grund der Schöpfung von Ewigkeit. Gottes Denken ist schöpferisches Denken, Gottes Liebe eine Liebe, die, was sie von Ewigkeit denkt, auch hervorbringt, eine Liebe, die nicht blos eine Gedankenwelt lieb hat, sondern ihr Ideal verwirklicht, insonderheit in Wesen, die, nach Gottes Bild geschaffen, bestimmt sind, an seiner Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit Theil zu nehmen.

Was hier in der Sprache unserer Zeit ausgedrückt ist, wurde schon im alten Bunde mehr oder weniger deutlich gefühlt. Vgl. die bekannten Stellen: Hiob 28, 25—27. Sprüchw. 8, 22—31. Sirach 1, 4; 24, 8. 9. Baruch 3, 37. Weisheit Sal. 7, 26. 27; 8, 5. 6; 9, 4. 9; 14, 2. Derselbe Gedanke, mit der platonischen Ideenlehre verbunden, bildet die Grundlage von Philo's Logoslehre. Und wenn Dieser auf dem Standpunkt einer dualistischen Weltbetrachtung dem Logos nicht eine wirkliche Schöpfung, sondern nur die Formung des Stoffes zuschreibt, so leitet Johannes von dem Logos die Existenz aller Dinge ab. Als noch keine Welt war, schaute Gott sich selbst im Wort; das Wort war, bevor es sich als schöpferische Macht, Licht und Leben offenbarte, bei Gott, ja Gott selbst, sein vollkommenes Ebenbild. Das Wort ist dabei aber keine leere abstracte Vorstellung, es ist zugleich Leben, Gottes Denken ist schöpferisches Denken. Was in Gott ewiger Gedanke und als solcher von Ewigkeit her bei Gott ist, wird ausgesprochen, und die Welt mit Allem, was sie umfasst, tritt in die Existenz: alle Dinge sind durch das Wort gemacht, und ohne Dasselbe ist Nichts was gemacht ist. So wird der Logos, als der Träger des göttlichen Lebens, die Quelle des Lebens in der natürlichen und sittlichen Welt, und dies göttliche Leben, das das Weltall durchströmt und sich in Allem offenbart, wird das Licht der Menschen. Und wie die Weisheit früher in Israel ihre Wohnung hatte (in Gesetz und Propheten), so hatte auch der Logos Israel zu seinem besondern Eigenthum (τὰ ἴδια). Vollkommener aber als je zuvor offenbarte der Logos seine Herrlichkeit in der Fülle der Zeit in Jesu; in ihm wurde das Wort Fleisch, das göttliche Denken, das mit der ewigen Weltidee auch die ursprüngliche Idee des Menschen (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) umfasst, ist auf dem Gebiet der

Menschheit in Jesu Wirklichkeit geworden; in ihm ist die Schöpfung des Menschen vollbracht.

Somit ist denn Gott nicht denkbar ohne den Logos, in dem er sich selbst ausspricht; der Logos geht von Ewigkeit her von Gott aus und heisst deshalb in der alexandrinischen Terminologie Gottes Sohn als die höchste und ewige Selbstoffenbarung Gottes. Origenes und Athanasius gebrauchen dafür den Ausdruck „ewige Zeugung", soviel als „ewige Selbstoffenbarung". Mit Unrecht ist dieser Ausdruck von Arianern und Socinianern mißverstanden und von Roëll für einen inneren Widerspruch erklärt worden. Das Aussprechen oder Objectiviren des Gedankens ist eine geistige Zeugung. Diese Zeugung ist ewig, weil es zu Gottes Natur gehört, sich zu offenbaren. Wie Gott nie existirt hat, ohne sich selbst im Wort anzuschauen, so hört er auch nie auf sich darin zu offenbaren; er hat nicht blos einmal den Logos gezeugt, sondern zeugt ihn noch immer und in Ewigkeit. Der Vater als das ewig sich zeugende Subject und der ewig gezeugt werdende Sohn oder Logos sind nicht zwei Individuen von gleichem Wesen neben einander, wie der Semi-Arianismus wollte, sondern ein und dasselbe göttliche Wesen (μία οὐσία), und der Logos ist also nicht ὁμοιούσιος, sondern ὁμοούσιος. Der großartige Gedanke, den die Kirche, wenn auch in gebrechlicher Form, in dieser Lehre gegen Monarchianer und Arianer ausgesprochen hat, ist der, daß es zum Wesen und Begriffe Gottes gehört, nicht abstract allein, blos als Subject zu bestehen, sondern sich zu offenbaren (οὐ σιωπᾶν, ἀλλὰ λαλεῖν).

Der speculative Werth der Logoslehre wurde verkannt von den Monarchianern, die auf jüdisch-deistischem Standpunkte Gott von der Welt absonderten und, um Gottes Einheit zu retten, die Logoslehre verwarfen. — Tiefer in die Bedeutung des Dogma's drang Sabellius ein. Nach ihm breitet die ewige Monas, d. h. Gott, sich aus und entwickelt sich (πλατύνεται, ἐκτείνεται), um im Weltproceß sich der Reihe nach zu offenbaren, als Vater in Schöpfung und Gesetzgebung, als Sohn in Christo, als h. Geist in den Aposteln und der Gemeinde, so daß die fortgehende Entwickelung der Offenbarungen Gottes als eine Entwickelung Gottes selbst im Weltproceß dargestellt wird. Einen solchen Entwickelungsproceß im Leben Gottes verwarf Athanasius; denn nach ihm wird Gott nicht erst in der Welt, was er ist, sondern offenbart in der Welt, was er schon in und für sich selbst ist. Gottes stufenweise fortschreitende Offenbarung kann kein Werden, kein Proceß in sich selbst sein. Daher verwirft die Kirchenlehre die einseitige Immanenz des sabellianischen Pantheismus ebensosehr wie die einseitige Transscendenz des monarchianischen Deismus. Sie erkennt mit dem Deismus eine von der Welt unterschiedene Existenz Gottes und hält mit

dem Pantheismus Gottes Offenbarung für nothwendig in seinem Wesen gegründet; aber sie steht über dem Deismus durch Anerkennung eines Gottes, der nicht willkürlich, sondern zufolge seines Wesens sich offenbart, und über dem Pantheismus durch die Predigt eines Gottes, der in sich selbst vollkommen und über jeden Proceß des Endlichen erhaben ist.

Mehr noch als von Sabellius wurde die Logoslehre und mit ihr der christliche Gottesbegriff von Arius und seiner Partei verkannt. Er konnte sich keine Vorstellung machen von einer ewigen Zeugung oder innerlichen Selbstoffenbarung Gottes, leugnete diesen Begriff durch die Parallele irdischer Bilder und stellte ihm den der in der Zeit geschehenen Schöpfung des Logos entgegen; der Logos war nach ihm ein Geschöpf, durch dessen Vermittelung Gott die Welt geschaffen hat und bleibend erhält.

Kräftig polemisirte Athanasius gegen diese Idee. Wenn Arius einen Gott predigte, der vor der Existenz des Logos für sich allein und ruhend gewesen war, so fand Athanasius einen solchen unthätigen Gott ebenso wie Origenes undenkbar. Wenn die Arianer ebenso wie die alten Gnostiker sich ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt vorstellen konnten, so war Athanasius die Schöpfung eine directe That Gottes durch den ihm gleichen Logos. Wenn Jene lehrten, daß der Logos durch seine Menschwerdung den Himmel verlassen und daß somit während seines Verbleibens auf Erden das Weltall ohne seine Leitung gewesen: so ist nach Athanasius der Logos mit Gott identisch und somit überall und zu jeder Zeit wirksam, hört also auch durch seine Menschwerdung nicht auf, in der Welt thätig zu sein. Wenn die Arianer sich auf die Schriftstellen beriefen, wo Jesus dem Vater subordinirt wird: so ist nach Athanasius dort keine Rede von dem Logos, sondern von dem Menschen Jesus, in dem der Logos sich offenbarte. Wenn Jene endlich ihren geschaffenen Geist anbeteten, so erklärte Athanasius Dies für directen Polytheismus.

Obschon aber die kirchliche Logoslehre dem Deismus und Pantheismus gegenüber im Recht war, so hatte sie doch andererseits ihre großen Gebrechen. Wenn sie mit Recht das Sich-offenbaren oder -Aussprechen Gottes aus seiner *φύσις* und nicht aus seiner *βούλησις* ableitete, wenn der Logos der ewige absolute Inhalt des göttlichen Denkens ad intra ist, das hernach bei der Schöpfung auch ad extra in der Welt ausgesprochen wurde: so blieb doch die Schöpfung selbst ebenso wie in der deistisch-monarchianischen Vorstellung eine That der göttlichen Willkür, die, weil sie im Wesen Gottes keinen nothwendigen Grund hatte, ebensogut hätte unterbleiben können. So wurde zwar die Weltidee (der *κόσμος νοητὸς*) als nothwendig erkannt, aber nicht die Verwirklichung dieser Idee (der *κόμος ὁρατός*). Gott

blieb immer noch der Welt abstract und rein transscendent gegenüber, und die Weltschöpfung und mit ihr die Offenbarung des Logos im Fleische contingent und somit unerklärt. Nur der speculative Geist des Origenes erhob sich zu dem Gedanken einer ewig schöpferischen Thätigkeit Gottes, den aber die spätere kirchliche Theologie nicht aufnahm.

Ein zweiter Fehler derselben lag darin, daß sie dem Logos eine von Gott dem Vater unterschiedene Persönlichkeit zuerkannte. Die Wahrheit der kirchlichen Lehre, wenn sie den Monarchianern gegenüber an dem Unterschied von Vater und Sohn festhielt, bestand darin, daß das Sich-objectiviren Gottes im Logos als Etwas betrachtet wurde, das wirklich und nothwendig zum Wesen Gottes gehört; aber die spätere Terminologie, die von Personen im göttlichen Wesen sprach, drückte den speculativen Gedanken dieses hypostatischen Unterschiedes in Gott sehr unvollkommen aus. Das Eine untheilbare Selbstbewußtsein Gottes lässt keine Mehrheit von Personen, d. h. Selbstbewußtheiten, in Gott zu; aber in dem Einen persönlichen Gott wird Mehr als eine Weise der Existenz, z. B. Gott als Subject und Gott als Object erkannt.

Ebenso ist es mit der Lehre vom h. Geist als der dritten Hypostase im göttlichen Wesen. Ursprünglich war es dasselbe religiöse Bedürfniß nach einem Gott, zu dessen Wesen es gehört sich zu offenbaren, das die Logoslehre und die alt-hebräische Lehre von dem Geiste Gottes hervorrief. Dieser Geist Gottes ist die schöpferische Kraft Gottes in der natürlichen Welt; wie die ganze Schöpfung, so ist besonders jede menschliche Gabe und vor Allem sein religiöses Leben die Offenbarung dieses Geistes (Hiob 26, 13; 33, 14. Ps. 33, 6; 104, 30. Jes. 11, 2; 61, 1. 1 Mos. 1, 2. 2 Mos. 31, 3; 35, 31. Richt. 6, 34; 11, 29. 2 Sam. 33, 2). Was die spätere hebräische und griechische Philosophie Weisheit, Wort, Logos nannte, heisst im A. T. Gottes Geist; Beides sind nur zwei verschiedene Formen, wodurch ursprünglich dieselbe Sache ausgedrückt wurde. In den älteren Büchern spielt der Geist Gottes dieselbe Rolle, wie in den Proverbien, im Sirach und im Buch der Weisheit das göttliche Wort als Personification des göttlichen Wollens. Dieselbe Erscheinung findet im N. T. statt: im Prolog des Johannes ist keine Rede vom Geist Gottes; aber in den andern Büchern, wo sich die Logosidee nicht findet, wird das göttliche Leben in Jesu auf mehr hebräische Wäise durch die Formel „h. Geist“ oder „Geist Gottes“ ausgedrückt. Erst später werden beide Ausdrücke unterschieden, obgleich sie bei den ältesten Kirchenlehrern noch durcheinander gebraucht sind. Aus dieser ebensowenig philosophisch wie exegetisch gerechtfertigten Unterscheidung des Logos und des h. Geistes entstand dann die Trinitätslehre, nach der der

Sohn und der h. Geist aus der Substanz des Vaters ausgehen, der Geist als göttliche Hypostase immer mehr mit Vater und Sohn auf Eine Stufe gestellt, und seine Gottheit zu Nicäa und Constantinopel theils gegen die sabellianische Vorstellung von dem Geiste als der dritten Entwicklungsphase der göttlichen Monas, theils gegen Macedonius, der ihn zu einem geschaffenen Geiste oder Engel machte, vertheidigt wurde. Den Abschluß derselben bildet dann die Lehre von den drei Personen in Einem Wesen bei Augustin und im Symbolum Quicunque.

Da auf diese Art der Lehre vom h. Geist der speculative Grund fehlt, den die Logoslehre unstreitig hat, so ist es der kirchlichen Theologie auch nie gelungen sie begrifflich klar zu entwickeln. Denn die Vorstellung, die als ἰδιότης des h. Geistes das Ausgehen desselben (ἐκπόρευσις, processio) erst vom Vater allein und dann vom Vater und Sohn bestimmte (im Unterschiede vom Logos, der nicht ausgegangen, sondern von Ewigkeit geboren ist [γέννησις]), ist blose Phraseologie, ebenso wie die Spiration des Geistes im Unterschied von dieser Generation. Ebensowenig sind die späteren Versuche, die vom Logos unterschiedene Existenz des h. Geistes in der Trinität begrifflich zu machen, geglückt, wie im Mittelalter nach Augustin, von Anselm, Richard von S. Victor, Petrus Lombardus, Thomas Aquinas, so unter den Reformatoren bei Melanchthon und später von Lessing, Sartorius, Tholuck, Martensen u. A. Nach ihnen ist der Vater Gott als Subject, der Sohn Gott als Object gedacht und der h. Geist Gott als die Liebe, die Subject und Object vereinigt. Daß dieser Gedanke weder speculativen Werth hat noch der biblischen Vorstellung vom h. Geiste entspricht, fällt in's Auge, und mit Recht sagt Schleiermacher: Die Trinitätslehre in ihrer kirchlichen Fassung ist nicht eine unmittelbare Aussage über das christliche Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher.

Großen Mißverstand hat ferner in der kirchlichen Dogmatik die Verwirrung der Benennungen „Sohn Gottes" im N. T. zur Andeutung des historischen Christus und „Sohn" zur Andeutung des Logos als der zweiten Hypostase im göttlichen Wesen verursacht. Schon unter den nicänischen Vätern wurde diese Verwirrung von Marcell von Ancyra bemerkt und verworfen, und später von Roëll, Schleiermacher und Nitzsch.

Auch der exegetische Tact Calvin's erlaubte ihm nicht, die Lehre vom Logos als nuda divinitas Christi (λόγος ἄσαρκος) in solchen Stellen der Schrift zu lesen, wo die Benennung Sohn oder Sohn Gottes vorkommt, und auf die die Dogmatiker sich für ihre Lehre vom Sohn als der zweiten Person in Gott beriefen (vgl. seine Erklärungen zu Joh. 10, 30; 17, 21. 22. 24; 3, 13. 32; 8, 28. 38; 15, 15; 5, 19. 26. Kol. 1, 15. Ps. 2, 7. Micha 5, 1.

Hebr. 1, 2. Phil. 2, 7). Die Regel, der Calvin in seiner Auslegung aller solchen Stellen folgt, ist die, daß die neutestamentlichen Schriftsteller über Christus nicht als den absoluten Logos, sondern als Gottmensch sprechen; speciell werden Jesu Aeusserungen von sich selbst im Johannes-Evangelium nicht aus einem absoluten Logosbewusstsein, sondern aus seinem gottmenschlichen Bewusstsein erklärt. Nur bei Joh. 17, 5 und 8, 58 ist er selbst inconsequent, hier ziehen aber Lampe und Beza für ihn die richtige Consequenz. — Und ebensowenig wie er den Ausdruck „Sohn Gottes" metaphysisch auffassen konnte, fand er die dogmatisch von ihm festgehaltene Lehre vom h. Geist als der dritten Hypostase in den für sie beigebrachten Beweisstellen, z. B. Joh. 14, 16. 1 Kor. 2, 10. Ueberhaupt ist von allen für die Trinitätslehre angeführten Stellen nach Calvin kaum eine beweisend; selbst in der Taufformel ist nicht von Gott die Rede, wie er auf dreifache Weise in sich selbst besteht, sondern wie er sich auf dreifache Weise offenbart hat.

Das allgemeine Resultat dieser Untersuchung ist: die kirchliche Logoslehre hat großen, die Trinitätslehre keinen speculativen Werth. Auch die biblische Lehre von Vater, Sohn und Geist ist keine Wesenstrinität und lehrt keinen Gottesbegriff, sondern ist der Glaube an Gott als Vater, an Jesum als Gottes Sohn oder den verheissenen Messias und an den h. Geist als das selbständige göttliche Lebensprincip, das durch die Gemeinschaft mit Christo in der Gemeinde lebt und die persönliche Wirksamkeit des Herrn auf Erden vertritt. Von Einheit des Wesens und Dreiheit der Personen weiß die Schrift Nichts.

Wie stellt sich nun die socinianische Kritik zu dem Wahrheitsgehalt wie zu der mangelhaften Form der kirchlichen Lehre? Socin erklärte drei Personen für Dasselbe wie drei Individuen und sah, wie vor ihm die alten Monarchianer und Michael Servet, in dieser Vorstellung eine Verletzung der göttlichen Einheit. Diese Beschuldigung war unrichtig. Trotz der mancherlei gegründeten Bedenken gegen die kirchliche Lehre war doch deutlich genug von Athanasius und Augustin wie von Calvin und den späteren Reformirten gelehrt, daß der Ausdruck Person nicht in der Bedeutung von Individuum genommen werden dürfe, vielmehr eine besondere Existenzform des göttlichen Wesens besage. Wenn die socinianische Kritik der Trinitätslehre sich damit begnügt hätte, gegen unfruchtbare Speculationen über das Wesen Gottes und gegen die Ableitung der Trinität aus dem A. und N. T. zu warnen, so hätte sie sich auf Calvin und Melanchthon als Gesinnungsgenossen berufen können. Aber sie hatte weniger in exegetischen Beschwerden als in einem durchaus deistischen Gottesbegriff ihren Grund.

c. Diese socinianische Verkennung der kirchlichen Lehren erstreckte

sich weiter auch auf die Leugnung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi. Die Socinianer wandten gegen diese Lehre ein: 1) Zwei Substanzen, deren Eigenschaften einander ausschliessen, wie Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Ewigkeit und zeitlicher Anfang, mit Einem Wort Gott und Mensch, das Unendliche und das Endliche, können unmöglich in demselben Individuum zusammen sein. 2) Zwei Naturen, die jede für sich ein Ich, eine Persönlichkeit ausmachen, können nicht zu Einer Person vereinigt sein. 3) Die kirchliche Lehre setzt daher in Christo nicht eine, sondern zwei Personen. 4) Sie betrachtet die menschliche Natur in Christo als eine zufällige zeitliche Existenzform, woraus folgt, daß das Menschliche nicht zum Wesen Christi gehört, und daß die Wahrheit seiner menschlichen Natur aufgehoben wird. — Es ist nun zwar richtig, daß solche Vorstellungen wie diese von Socin bestrittenen sich sowohl früher als später in der Kirche, auch in der protestantischen, fanden, und gegen sie ist die socinianische Polemik im Recht; aber mit Unrecht beurtheilte sie die kirchliche Lehre nach diesen von der Kirche selbst als häretisch verworfenen Vorstellungen. Die Ansicht, welche die menschliche Natur Christi als unpersönlich und accidentell, nur zur zeitlichen Form, nicht zum Wesen Christi gehörig betrachtet, war dem Princip nach schon 381 zu Constantinopel als Apollinarismus verworfen; die Vorstellung von einem doppelten Ich in der Person Christi 431 zu Ephesus als Nestorianismus verurtheilt; und schon Athanasius (wie nach ihm Calvin) hatte die Auffassung der Menschwerdung als einer Einkerkerung oder Selbstbeschränkung Gottes (wie sie Socin darstellt) ausdrücklich verworfen. Nach ihnen hat der Logos, der von Anfang an alles Geschaffene mit schöpferischer Lebenskraft durchdringt, durch die Annahme der menschlichen Natur nicht aufgehört das ganze Weltall mit seiner allgegenwärtigen Kraft zu erfüllen; und obgleich seine Offenbarung in Christo der Sachlage nach mit der Entwicklung seiner menschlichen Natur stetig zunahm, so blieb doch der Logos selbst Gott und als solcher weder für Erhöhung noch für Erniedrigung faßbar. Ebenso verwerfen Origenes, Athanasius und Augustin so gut wie Calvin, Beza, Coccejus, die Conf. Belg. und der heid. Kat. die Vorstellung von der Selbstvernichtung (exinanitio) des Logos durch die Menschwerdung. — Alles Dies aber hat Socin bei seiner Bestreitung der Kirchenlehre übersehen. Er griff mit Recht unrichtige Vorstellungen an, verkannte aber mit Unrecht das Streben der kirchlichen Theologie nach einer immer adäquateren Formel für die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo und verwarf mit der falschen Form auch die an sich richtige Idee selber, während die Kirche auch in der mangelhaftesten Form die christologische Idee wahrte.

d. Ganz in derselben Art leugnete der Socinianismus die Per-

sönlichkeit des h. Geistes theils wegen der mangelhaften Form der kirchlichen Lehre, die den h. Geist als eine dritte Person in Gott darstellte, theils aber auch weil sein deistischer Standpunkt der ausschließlichen Transscendenz auch hier nicht den Begriff einer lebendigen und fortdauernden Beziehung Gottes zum Menschen zu fassen vermochte. Es ist zwar richtig, daß der h. Geist ebensowenig für eine absolut göttliche Person neben Gott dem Vater als für eine dritte Person in Gott zu halten ist. Diese irrthümlichen Vorstellungen gaben aber Socin und den Seinen kein Recht, die Persönlichkeit des h. Geistes in diesem Sinn leugnend, ihn blos als eine unpersönliche Kraft zu denken. Denn Gottes Geist ohne Persönlichkeit wäre Nichts als eine blose Abstraction. Nach den Principien der Kirchenlehre ist der h. Geist ebensowenig wie der Logos ein zweites absolut göttliches Individuum neben Gott (Tritheismus), auch kein persönliches Wesen von geringerem Rang (κτίσμα καὶ ἓν τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων, Macedonianismus), endlich auch nicht eine Kraft oder Eigenschaft Gottes (Sabellianismus), sondern Gott selbst, wie er kraft seines Wesens in lebendiger und fortdauernder Beziehung sowohl zu der Welt und Menschheit im Allgemeinen als zur Gemeinde Christi im Besonderen steht.

e. Besonders wichtig ist die socinianische Polemik gegen die Kirchenlehre von der Versöhnung und von der äusseren Zurechnung der Verdienste Christi. Hätte sie sich begnügt mit der Erklärung, daß durch den Tod Christi nicht Gott mit dem Menschen, sondern der Mensch mit Gott versöhnt sei; daß die Vorstellung von einem Stillen des göttlichen Zornes durch das blutige Opfer streitig sei mit dem Evangelium, welches Sendung und Tod Christi nicht als Ursache, sondern als Folge der göttlichen Liebe darstellt, daß endlich der Gedanke einer stellvertretenden Genugthuung ein falscher sei, — so hätte sie auch hier sich mit Calvin und andern reformirten Lehrern im Einklang gefunden. Aber der Fehler des Socinianismus liegt auch hier wieder in der Verkennung der Idee des kirchlichen Dogma's, die mit der Bestreitung seiner mangelhaften Form Hand in Hand geht. Was die Kirche mit ihrem Dogma wollte, war, sowohl die göttliche Heiligkeit als seine Liebe zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Dies war es aber gerade, was der Socinianismus verkannte, der die Möglichkeit der Sündenvergebung durch die göttliche Liebe predigte, ohne dabei auf die Forderungen seiner Gerechtigkeit zu achten. Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind nach ihm Eigenschaften, die nicht in der Natur, sondern blos im Willen Gottes begründet seien. Gott kann daher, auch ohne daß seiner Gerechtigkeit Genugthuung geleistet wird, die Sünden vergeben, wenn er es so will. Leiden und Sterben Christi sind nur in dem Sinn die Versöhnung unserer Sünden, daß sie uns,

als höchstes Unterpfand der göttlichen Liebe, diese Versöhnung verbürgen und uns auf ihn als das höchste Vorbild hinweisen.

Das Mangelhafte dieser Vorstellung liegt auf der Hand. Daß Gott die Sünden soll vergeben können, auf Kosten seiner Gerechtigkeit, kraft seines Willens, weil für Vergebung und Strafe der Sünde kein Grund in der Natur des göttlichen Wesens vorhanden ist, erinnert an den Grundfehler des Nominalismus, der, die Freiheit Gottes als Willkür fassend, Gott das Vermögen zuschreibt, Alles wollen zu können. Wenn aber Dies falsch ist, wenn Gott nicht Alles, sondern nur Das wollen kann, was mit seiner h. Natur übereinstimmt, so folgt, daß Gott in keiner solchen Liebesbeziehung zum Sünder stehen kann, bei der seine zu seinem Wesen gehörige Gerechtigkeit zu kurz kommt. Gott kann nicht auf Etwas verzichten, das zu seinem Wesen gehört.

An sich ist es ferner richtig, daß der Tod Christi ein Unterpfand der göttlichen Liebe, ein Vorbild der Tugend und die Bedingung zu seiner Auferstehung und himmlischen Herrlichkeit gewesen ist. Wenn aber der Socinianismus hierbei stehen blieb, so bedachte er nicht, daß eine freiwillige Selbstaufopferung erst dann als ein Beweis von Liebe gelten kann, wenn sie zur Erreichung eines großen Zieles nothwendig ist. Es ist ebenso undenkbar, daß Gott seinen Sohn oder Jesus sich selbst aufgeopfert haben sollte nur mit dem Zweck, der Welt einen Beweis seiner Liebe zu geben, als daß ein Vater sein Kind überliefern oder Jemand für einen Andern sterben sollte, blos um seine Liebe oder Freundschaft zu beweisen. Dasselbe gilt von der Behauptung, Jesus sei mit der Absicht gestorben, um der Welt ein Tugendbeispiel zu geben oder um selbst durch das Leiden zur Herrlichkeit einzugehen. Es kann alles Dies wohl die Folge, aber nicht die Absicht sein; diese ist nach Jesu eigenen Worten eine andere. Der gute Hirt, mit dem er sich vergleicht, stirbt nicht, um seine Liebe zu den Schaafen zu beweisen, sondern um sie vor den Wölfen zu schützen; Jenes ist wohl auch Folge, aber nicht Absicht. Und so hat auch bei dem Tode Jesu selbst die Folge nur dann Bedeutung, wenn vorab die Absicht feststeht. Diese aber ist nach Jesu selbst vor Allem die Befestigung des Reiches der Wahrheit im Streit gegen die Welt, nach Paulus specieller die Vergebung der Sünden, insofern Gott im Hinblick auf den vollkommenen Gehorsam Christi die an ihn Gläubigen, ohne seiner Wahrheit und Heiligkeit zu nahe zu treten, rechtfertigen kann.

f. Auch in Beziehung auf die Lehre der Rechtfertigung durch den Glauben allein weichen die Socinianer vom Protestantismus ab, indem nach ihnen auch die Werke, in denen der Glaube sich offenbart, die Kraft haben den Menschen vor Gott zu rechtfertigen. Aber auch hier basirt die socinianische Bestreitung auf Ver-

kennung der Kirchenlehre. Wäre der Glaube im protestantischen Sinn wie bei Katholiken und Socinianern Autoritätsglaube, bloses Für-wahr-halten, so wäre die protestantische Lehre der göttlichen Heiligkeit unwürdig. Da aber der protestantische Glaube der Keim, die Wurzel, die potentia des ganzen religiösen Lebens ist und seiner Art nach nicht anders als in Werken der Liebe sich offenbaren kann, so ist es eine Verkennung des Glaubens, ihm noch Etwas zur Rechtfertigung hinzufügen zu wollen. Der Glaube ist das Capital, die Werke die Zinsen desselben; daher können nicht die Werke als solche, sondern nur das Princip, aus dem sie hervorgehen, den Sünder vor Gott rechtfertigen.

g. Derselbe römisch-pelagianische Grundirrthum des socinianischen Systems zeigt sich noch stärker bei der Lehre vom status integritatis. Mit Recht zwar verwarfen sie die Form der protestantischen Lehre, wonach das erste Menschenpaar vollkommene Gotteskenntniß, Gerechtigkeit und Heiligkeit hatte; aber mit Unrecht stellten sie mit dem Nominalismus und Locke die menschliche Seele als eine tabula rasa hin, auf die Gott seinen Willen von Aussen her schreibe, und leugneten die justitia originalis nicht blos actuell, sondern auch potentiell, indem sie das Bild Gottes blos in die Herrschaft über die Thiere setzten. Auch hier wurde sonach mit der falschen Form die wahre Idee des Dogma's verkannt.

h. Dasselbe zeigt sich in der socinianischen Bestreitung der protestantischen Lehre von der menschlichen Ohnmacht. Mit Recht polemisiren sie gegen die von Augustin ausgegangene Anschauung von einer totalen Vernichtung der sittlichen Natur des Menschen in Folge von Adam's Sünde. Aber mit Unrecht antwortet der Rakauer Katechismus auf die Frage, ob es in unserer Macht steht Gottes Gesetz zu gehorsamen, mit einem „vollkommen". Auch hier vergisst der Socinianismus, ebenso wie Pelagius und Erasmus, das sittliche Können in Verbindung mit dem sittlichen Zustand zu bringen.

i. Hiermit hing ferner die Leugnung der protestantischen Prädestinationslehre zusammen als des Ausdrucks der vollkommenen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Die Socinianer kennen keine andere Prädestination als die allgemeine Verordnung Gottes in der sittlichen Welt, um die Seligkeit mit dem Glauben und den guten Werken zu verbinden; die Anwendung dieser allgemeinen Bestimmung aber auf besondere Personen hängt nicht von Gott, sondern vom Menschen ab, und der Glaube ist nicht eine Frucht, sondern die Ursache der Erwählung. — Sie verwerfen sogar den von Castellio und den Remonstranten gemachten Unterschied zwischen der göttlichen Präscienz und Prädestination. Was Gott voraussieht, muß nothwendig geschehen; deshalb ist das Resultat der menschlichen

Freiheit von Gott auch nicht gewusst; es ist Gott unbekannt, ob und inwiefern sein Wille, der nach Socin Nichts als ein Wunsch ist, erfüllt werden wird.

k u. l. In Bezug auf die Taufe brachte die berechtigte Leugnung ihrer übernatürlichen Wirkung die Socinianer zu dem unberechtigten Extrem, sie für eine blos zeitliche Einsetzung zu erklären, die daher keinen Werth mehr habe; und in Beziehung auf das Abendmahl blieben sie bei dem blosen Gedächtnißmahl stehen.

So ist denn das Gesammtresultat der Untersuchung des socinianischen Lehrsystems, daß dasselbe keinen Gott kennt, der zur Welt und zum Menschen in directer lebendiger und beständiger Beziehung steht, sondern nur einen solchen, der auf einem bestimmten Platze im Himmel wohnt und weit vom Menschen entfernt ist. Zufolge dieses rein deistischen transscendenten Gottesbegriffs leugnen die Socinianer jede innerliche Offenbarung Gottes an die menschliche Vernunft und erniedrigen den Offenbarungsbegriff zu einer mechanischen Mittheilung der göttlichen Wahrheit. Diese mechanische Anschauung wurde selbst auf Jesus angewandt, der nach Socin vor seinem öffentlichen Auftreten als Lehrer zum Himmel aufgefahren war, um dort die Wahrheit vom Vater zu lernen. Und ebenso wurde das Zeugniß des h. Geistes bei Seite gestellt, und der Glaube (als echt römischer Autoritätsglaube) auf eine rein historische Beweisführung gegründet. Nach demselben transscendenten Gottesbegriff stellten sie ferner den menschlichen Willen als ganz unabhängig von jedem Einfluß Gottes dar, und übertrieben den richtigen Satz, daß der Glaube eine selbständige That des Menschen ist, bis zur Leugnung der Lehre, daß der Glaube zugleich Gottes Werk ist. Gott hinwiederum ist nicht im Stande vorauszusehen, geschweige zu bestimmen, was das Resultat der menschlichen Freiheit ist. Gegen die mangelhaften Vorstellungen der Trinitätslehre, der Christologie und Soteriologie hätte der Socinianismus mit Recht polemisirt; aber er vermochte nicht die tiefen und wahren Ideen dieser Lehren zu durchdringen und ging auch in ihrer Bestreitung von seinem falschen Gottesbegriff aus. Wenn daher auch viele einzelne Bemerkungen der Socinianer den Protestanten gegenüber im Recht sind und von der Dogmatik nicht übersehen werden dürfen, so ruhte doch das socinianische System als solches auf Principien, die undurchführbar waren und sich als solche erwiesen haben; denn der Socinianismus hat nur polemisirend, nirgends aufbauend auftreten können.

VII.

Das Princip von Gottes absoluter Souveränität auf protestantischem Boden freigehalten von der Uebertreibung der Wiedertäufer und Taufgesinnten.

Das protestantisch-christliche Princip, daß der Mensch in seinem Glauben und Wandel allein von Gott abhängig ist, gab

Veranlassung zur Geringschätzung des geschriebenen Wortes und des obrigkeitlichen Amtes, und zu dem Streben nach einer völligen Abscheidung der als Theokratie betrachteten Kirche vom Staate. Diese von den Wiedertäufern und andern Geisttreibern zur Zeit der Reformation in übertriebenster Weise durchgeführten Begriffe wurden nicht blos von Luther und den Schweizer Reformatoren, sondern auch von Menno Simons mit aller Kraft bestritten. Nichtsdestoweniger blieb das Streben nach einer vollkommen reinen nur von Gott abhängigen Kirche, wenn auch in veredelter Form, auch bei den Taufgesinnten das leitende Princip, das, ausgeprägt in ihren früheren Anschauungen über Obrigkeitsamt, Lehrerstand, Kriegführen, Bann und Meiden der Gebannten, sie noch heute durch die Verwerfung von Eid und Kindertaufe von den Protestanten unterscheidet. Obgleich Lutheraner und Reformirte mit den Taufgesinnten die Verwirklichung des Ideals der Kirche als Zweck des Christenthums anerkennen, müssen sie doch zugleich festhalten, daß, so lange die Kirche selbst unvollkommen ist und einer unchristlichen Welt gegenübersteht, die Christen die göttliche Verordnung betreffs der Obrigkeit zu ehrerbietigen haben und sich ebensowenig einem rechtmäßigen Kriege zur Zügelung Derer, die Ordnung und Freiheit in der Gesellschaft zerstören, entziehen dürfen als dem Befehl der christlichen Obrigkeit, das Zeugniß der Wahrheit durch einen Eid zu bekräftigen. Und obgleich auch sie glauben, daß dem Zeichen der Taufe die Erneuerung des Herzens entsprechen müsse, so nehmen sie doch hieraus keine Veranlassung zur Verwerfung der Kindertaufe, da sie diese Feierlichkeit nicht sowohl als Sinnbild der bereits vollkommen zu Stand gebrachten Wiedergeburt, als vielmehr der geistlichen Segnungen betrachten, die die christliche Kirche ihren Gliedern im Namen des Herrn zusagt und vermittelst der Gemeinschaft der Heiligen und der Erziehung durch gläubige Eltern auch den Kindern verbürgt. Wenn nichtsdestoweniger die Möglichkeit bestehen bleibt, daß das Zeichen der Taufe in späterer Lebenszeit vereitelt werde, so lehrt doch die Geschichte des Kirchenbannes bei den Taufgesinnten, daß die Bejahrtentaufe sowenig wie die Kindertaufe die Kirche gegen diese Gefahr schützen kann.

Wie der Socinianismus eine Verkennung des protestantischen Grundprincips, so war der Anabaptismus eine Uebertreibung desselben hinsichtlich des Kirchenbegriffs. Die protestantische Idee der unsichtbaren Kirche mißbrauchend, faßte er die wahre Kirche als eine von der Welt ganz abgesonderte Gesellschaft, die auf Erden völlig verwirklichte Gottesregierung. Zu welchen Verkehrtheiten dies Streben Veranlassung gegeben hat, beweisen die Beispiele von Thomas

Münzer, den zwickauer Propheten, den münsterschen Schwärmern und den übrigen geisttreibenden Parteien in Deutschland, der Schweiz und Holland. Die protestantische These, daß der h. Geist die Wahrheit im Innern des Christen ausspreche, so daß er, in seiner Ueberzeugung von Niemand beherrscht, von Gott allein abhängig sei, wurde zur Geringschätzung und zum Mißbrauch des geschriebenen Wortes übertrieben, und so, auf Kosten einer gesunden Schriftauslegung, jeder Willkür unter dem Vorwande, daß „der Geist sie bezeuge", Thür und Thor geöffnet. — Ebenso wurde der biblische Ausspruch über das Priester- und Königthum jedes Christen vom Anabaptismus nicht blos auf kirchlichem Boden zum Nachtheil des Predigtamtes, sondern auch auf politischem zum Nachtheil des der Obrigkeit schuldigen Gehorsams mißbraucht. — Und so brachte das Streben nach einer idealen von Allem unabhängigen Kirche noch eine Reihe anderer trauriger Folgen hervor.

Mit diesem Streben nach einer nur von Gott abhängigen, von der Welt aber abgesonderten Kirche stand auch die anabaptistische Verwerfung der Kindertaufe in Verbindung. Denn zu der wahren Kirche Christi konnten nach ihnen blos die Wiedergeborenen gehören; da nun die Taufe nach protestantischen Grundsätzen nicht als die Wiedergeburt exhibens, sondern sie significans betrachtet wurde, so zog man die Consequenz dieses Princips eben in der Verwerfung der Kindertaufe.

Gegen diese Richtung hat der Protestantismus von Anfang an opponirt. Zwar hielten auch Luther und Zwingli die Verwirklichung der Idee der Kirche für den Zweck des Christenthums, zu dem jeder Christ mitzuwirken verpflichtet sei; aber die wahre Kirche musste nach ihnen nicht neben, sondern in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen. Dem katholischen Princip „die Kirche über dem Staat" und dem anabaptistischen Streben „die Kirche abgesondert vom Staat" stand der protestantische Grundsatz gegenüber „die Kirche als selbständige sittliche Gesellschaft im Staat". — So sind denn Luther und Calvin unerschöpflich an Gründen in ihrem Streit gegen die Rottengeister, Schwärmer und Fanatiker. Und obgleich Zwingli anfangs hinsichtlich der Kindertaufe mit ihnen sympathisirte, so sprach er sich doch später ebenso wie die andern Reformatoren aus. — In Uebereinstimmung hiermit verwirft die Conf. Aug. die anabaptistischen Ansichten über das geschriebene Wort, das obrigkeitliche Amt und die Kindertaufe, die Form. Conc. ihre Behauptungen über Kindertaufe, Kirche, Magistratsamt, Gütergemeinschaft, Eid, Ehe und Waffenhandwerk. — Ebenso protestiren die niederländischen Reformirten in dem ihrem Glaubensbekenntniß vorangehenden Briefe ausdrücklich gegen den Vorwurf anabaptistischer Tendenzen und lassen in ihrem Bekenntniß und Katechismus keine Gelegenheit, gegen dieselben zu polemisiren, unbenutzt. —

Der Anabaptismus war somit eine Uebertreibung des reformatorischen Princips, Reformationis abusus. Ob und inwieweit die heutigen Taufgesinnten historisch mit den Anabaptisten zusammenhängen, ist eine Streitfrage, die hier nicht in Betracht kommt; sicher ist jedenfalls, daß Menno Simons und seine Nachfolger eine mehr ideale Richtung vertraten, und, obgleich mit dem anabaptistischen Grundgedanken der Herstellung einer heiligen von der Welt abgesonderten Kirche einverstanden, doch gegen die verkehrten unchristlichen Anwendungen desselben kräftig opponirten. Dennoch liegt aber die Ursache der Differenz zwischen Taufgesinnten und Protestanten nicht blos in einer verschiedenen Auslegung einzelner Bibelstellen, sondern alle ihr eigenthümlichen Anschauungen führen auf ein gemeinsames Princip zurück, indem sie den allgemeinen christlichen Grundgedanken der göttlichen Souveränität auf die Verwirklichung einer unbedingt heiligen Kirche anwandten. Denn zunächst kann in einer vollkommenen Kirche weder der Eine über den Andern herrschen, noch ihn priesterlich belehren; ferner können Kriegführen und Eid nicht mehr stattfinden; und endlich erklärt sich aus demselben Princip die frühere Strenge in der Anwendung des Bannes und dem Meiden der Gebannten, sowie endlich auch die Verwerfung der Kindertaufe, die auf diesem Standpunkte nur als ungereimt erscheinen konnte. Sie hängt also durchaus mit der ganzen anabaptistischen Richtung zusammen und ist durchaus nicht ihr eigenthümliches Kennzeichen.

Kritik: Das Grundstreben der Taufgesinnten nach einer von der Welt ganz abgesonderten Kirche wird in den Augen der Protestanten vergebens durch Berufung auf das N. T. gestützt. Nach dem Gleichniß vom Sauerteig durchdringt dieser das Mehl, d. h. das neue christliche Lebensprincip soll die bürgerliche Gesellschaft durchdringen; der Sauerteig wird nicht neben, sondern in das Mehl gelegt. Ebensowenig lehrt das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen, daß schon hier Christen und Nichtchristen sich scheiden sollen; im Gegentheil ist der Acker die Welt, die ganze Menschheit, und in ihr sind die Zizanien dem guten Samen zu ähnlich, als daß eine Aussonderung ohne Gefahr für letzteren möglich wäre. — Ferner ist Jesu letztes Gebet für die Jünger nicht um Absonderung von der Welt, sondern Bewahrung vor dem Bösen. Und endlich dient auch Jesu eigenes Beispiel durchaus nicht zur Empfehlung der taufgesinnten (essenischen) völligen Trennung von der Welt. Die Furcht aber, daß der Weltgeist schädlichen Einfluß auf die Christen ausüben würde, ist direct das Gegentheil von der Lehre des Evangeliums, daß der Christ im Streite mit der Welt geübt werden müsse, und daß der christliche Geist mächtiger sei als der der Welt.

Mit diesem Grundgedanken des von der Welt äusserlich abzusondernden (nicht blos innerlich unterschiedenen) Gottesreiches hängen

nun aber alle einzelnen antikosmischen Ansichten der Taufgesinnten zusammen. Die Meinung, daß die Menschen von Natur kein Recht haben, einander mit Gewalt zu beherrschen, sondern nur väterlich und brüderlich einander zu leiten, ist an sich vollkommen wahr und wird, wenn alle einzelnen Christen vollständig zu Priestern und Königen geworden sind, zweifelsohne sich bewähren. Aber daß man darum die Freiheit nicht äusserlich Denen schenken darf, die noch nicht durch den Geist des Herrn innerlich freigemacht sind; daß deshalb Paulus mit Recht die Obrigkeit als Gottes Dienerin zur Zügelung der Bösen bezeichnet, beweist die ganze Geschichte. Und wenn nun die Taufgesinnten auf der einen Seite die bestehende Obrigkeit als göttliche Verordnung anerkennen, aber auf Grund von Luc. 22, 25—30 selbst kein obrigkeitliches Amt annehmen wollen, so liegt darin eine directe Inconsequenz, und die wörtliche Durchführung jener Stelle muß vielmehr zur völligen Abschaffung der Obrigkeit wie in Münster führen. — Gerade so verhält es sich mit der taufgesinnten Ansicht über das Kriegführen: daß der Krieg unter lauter wahren Christen nicht mehr bestehen wird, leidet keinen Zweifel; darum darf sich aber der Christ nicht weigern, auf Befehl der Obrigkeit das Schwert gegen gefährliche Feinde zu ziehen; und wenn Lutheraner und Reformirte dem taufgesinnten Grundsatz gehuldigt hätten, so wäre es den östreichischen und spanischen Heeren leicht gewesen, die evangelische Wahrheit gänzlich zu unterdrücken. Auch hat weder der Täufer den Soldaten geboten ihren Stand zu verlassen, noch wird uns Aehnliches von dem gläubigen Hauptmann in Kapernaum und dem Cornelius erzählt.

Die Taufgesinnten sind denn auch von diesen übertriebenen Anwendungen der christlichen Friedensliebe selber zurückgekommen und unterscheiden sich jetzt nur noch durch ihre Verwerfung von Eid und Kindertaufe. Aber dieselben Gründe, durch die sie ihre Ansichten über Obrigkeit und Kriegsdienst als übertrieben erkannten, gelten, consequent durchgeführt, auch für diese Punkte. Der Eid zunächst ist eine feierliche Bezeugung der Wahrheit unter Anrufung des göttlichen Namens, also etwas ganz Anderes als das leichtfertige Fluchen und Schwören, und in der bürgerlichen Gesellschaft so lange nicht zu entbehren, als nur deren kleinerer Theil wirklich christlich gesinnt ist. Und die biblischen Beispiele des apokalyptischen Engels, des Apostels Paulus und Jesu selber zeigen, daß der Eid in wichtigen Umständen nicht blos erlaubt, sondern selbst pflichtmäßig sein kann.

Ebensowenig lässt sich die Nothwendigkeit der Bejahrtentaufe aufrecht erhalten, da sie ebensowenig wie die Kindertaufe Bürgschaft dafür ist, daß nur wahrhaft Wiedergeborne in die Kirche eintreten, und da sie durchaus nicht von Jesu und den Aposteln als alleingültig bezeichnet ist. Daß Dieselben den Glauben der Taufe voran-

stellten, war die natürliche Folge davon, daß die Predigt des Evangeliums sich an lauter Solche wandte, die noch nicht Christen waren, wie auch heutzutage der Heiden-Missionär nicht mit dem Taufen der Kinder, sondern mit dem Unterricht der Eltern zu beginnen hat. Soll aber die alleinige Gültigkeit der Bejahrtentaufe erwiesen werden, so ist nicht Das nachzuweisen, daß Personen, die früher Juden und Heiden waren, in erwachsenem Alter getauft sind, sondern daß diese Taufe in erwachsenem Alter auch Denen ertheilt ist, deren Eltern schon Christen waren. Wenn auch die Protestanten zugeben müssen, daß aus der im N. T. erwähnten Taufe ganzer Familien, aus der Verweisung auf die Beschneidung am achten Tage, aus der von Paulus (1 Kor. 7, 14) betonten Heiligung der Kinder durch die Eltern, Nichts für den apostolischen Ursprung der Kindertaufe bewiesen ist: so können die Taufgesinnten ebensowenig aus dem N. T. die Verpflichtung erweisen, blos Erwachsene, mit Ausschluß der Christenkinder, zu taufen. Da aber weiter nach Paulus die Kinder der Gläubigen Theil haben an der Heiligung des christlichen Lebens, und zwar nicht erst zufolge einer freiwilligen Wahl und selbständigen Ueberzeugung, sondern kraft der Beziehung, worin sie zu ihren christlichen Eltern stehen: so ist es unwahrscheinlich, daß Solche, die von Geburt an Theil an der Heiligung haben, erst als Erwachsene der Gemeinde einverleibt worden sein sollten. Es folgt aus der erwähnten Stelle die Alternative, daß entweder die Taufe für Christenkinder gar nicht angewandt wurde, ebensowenig wie bei den späteren Juden für die Proselytenkinder, oder daß sie schon als Kinder getauft wurden. Und wenn es sich nicht beweisen lässt, daß die Kindertaufe in der apostolischen Zeit angewandt wurde, so kann es dagegen für bewiesen, jedenfalls für sehr wahrscheinlich gelten, daß die Taufe den Christenkindern nicht erst in späterer Lebenszeit ertheilt wurde.

Sowenig aber, wie man sich für die Bejahrtentaufe auf den Buchstaben des N. T's berufen kann, folgt sie auch aus der Art des Sacraments selbst. Denn die Taufe ist nicht in der Bedeutung Zeichen der Wiedergeburt, daß Letztere bereits eingetreten sein muß, sondern nur Zeichen des beginnenden neuen Lebensprincips; das Symbol bildet nicht ab, was der Täufling schon ist, sondern wozu er als Christ bestimmt ist. — Der vorgebliche größere Nutzen für den erwachsen Getauften aber wird durch die Confirmation ebenso erreicht, während bei jener die schöne Feierlichkeit der Widmung des eben geborenen Kindes an Gott wegfällt. So finden denn die Protestanten keinen Grund, die hergebrachte christliche Sitte ihrerseits zu verwerfen; da aber das Wesen der Religion mit diesem Differenzpunkte weder steht noch fällt, so werden sie die brüderliche Gemeinschaft mit den Andersdenkenden darum nicht verwerfen.

VIII.

Das Princip von Gottes absoluter Souveränität von der reformirten Kirche consequenter als von der lutherischen entwickelt.

Die lutherische Reformation, aus dem Bedürfniß entsprungen, um, durch den Glauben gerechtfertigt, aus Gnaden zu empfangen, was durch Werke nicht verdient werden konnte, war vor Allem gegen die römische Werkheiligkeit gerichtet. Auf diesem anthropologischen Standpunkt bestand für Luther und die lutherische Kirche keine Veranlassung zu einer so consequenten Entwickelung des protestantischen Princips, als in der reformirten Kirche, die mehr von dem theologischen Grundsatz der Handhabung der Ehre Gottes und der Verwerfung aller Creaturvergötterung ausging. Während Luther und die lutherische Kirche die römischen Vorstellungen über die mittheilende Kraft der Sacramente, besonders des Abendmahls, theilweise beibehalten: stellen die Reformirten den Besitz der göttlichen Gnade als unabhängig von dem Gebrauch der Sacramente dar und betrachten diese nicht als exhibentia, d. h. die göttliche Gnade mittheilend, sondern als significantia, d. h. die göttliche Gnade abbildend. Wenn Luther und die lutherische Kirche in der christologischen Vorstellung die menschliche Natur Christi mit allen Eigenschaften der Gottheit ausrüsten und demzufolge sogar dem Leibe Christi Allgegenwart zuschreiben: so verwerfen die Reformirten eine solche Anschauung als Creaturvergötterung und streitig mit dem Begriff der göttlichen Unendlichkeit. Wenn die lutherische Kirche Bedenken trägt, um in den Fußtapfen Luther's und Melanchthon's Gottes absolute Bestimmung nicht blos in der Seligkeit, sondern auch in der Verdammniß des Sünders zu ehrerbietigen: so ziehen die Reformirten getrost diese harte Consequenz, weil sie kein Endresultat der Weltentwickelung annehmen können, das von Gott nicht gewollt ist. Wenn Luther und die lutherische Kirche, von dem Bedürfniß und dem Verderben des Menschen ausgehend, Gottes Gnade um so mehr zu erhöhen glauben, je tiefer der Mensch erniedrigt wird: so können die von dem Begriff Gottes ausgehenden Reformirten trotz der strengen Durchführung des Princips der freien Gnade Gottes und der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott eine mildere Anthropologie als die lutherische zulassen. Und obschon beide Kirchen, trotz der Anerkennung der göttlichen Liebe als Ursache der Erlösung, die römischen Vorstellungen sowohl von einem Gott, der durch Christus versöhnt und zum Schenken seiner Gnade bewogen, als von einer Gerechtigkeit Christi, die dem Menschen stellvertretungsweise als seine eigene angerechnet wird, beibehalten: so offenbart sich doch

in der reformirten Kirche von Anfang an auch in dieser Beziehung die Kraft des theologischen Princips zur Reinigung der christlichen Glaubenslehre. Der Einfluß dieses Princips ist endlich auch sichtbar in der in beiden Kirchen verschiedenen Anschauungsweise von dem Cultus, dem geistlichen Amte und dem Verhältniß zwischen Kirche und Staat. Der eigenthümliche Charakter der zwinglisch-calvinischen Reformation und der reformirten Kirchenlehre besteht demzufolge in der reineren und consequenteren Entwickelung des Princips der Souveränität und freien Gnade Gottes als des einzigen Grundes der Seligkeit; während die lutherische Kirche in der Durchführung dieses protestantischen Grundprincips auf halbem Wege stehen bleibt und auf dem dualistischen Standpunkt, den beide Kirchen gemein haben, vor den Consequenzen ihres eigenen Bekenntnisses zurückschreckt.

a. Der Hauptdifferenzpunkt zwischen beiden Kirchen und die Ursache ihrer Trennung ist bekanntlich die Abendmahlslehre. Der römischen Kirche gegenüber verwarfen alle Reformatoren den Gebrauch der Sacramente als opus operatum und die Transsubstantiation. Auch ist die Bezeichnung der Sacramente als significantia, nicht als exhibentia ursprünglich sowohl bei Luther wie bei den Schweizern zu finden; indem Luther erklärte, man könne auch ohne Sacramentsempfang selig werden, stellte er den Besitz der göttlichen Gnade als unabhängig von demselben dar. Ebenso hat seine Ueberzeugung über die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl längere Zeit geschwankt; aber auf die Länge war die Macht der römischen Tradition über ihn zu groß. Er bestritt zwar immer noch die Wirkung des Sacraments als opus operatum, vertauschte aber die Transsubstantiation blos mit der Consubstantiation, daß in, mit und unter dem Brod der wahre Leib Christi nicht blos gegessen, sondern auch mit den Zähnen zerbissen werde.

Ausser dieser Macht der Tradition gegenüber dem protestantischen Grundprincip, trug zu Luther's Heftigkeit im Abendmahlsstreite vor Allem der Umstand bei, daß die von Zwingli vertretene Lehre ihm zuerst bei Karlstadt entgegengetreten war und zwar verbunden mit einer sehr gesuchten Auslegung der Einsetzungsworte. Da ferner die lutherische Definition von Glauben anfangs nur das Bewusstsein der Sündenvergebung, nicht aber wie bei Zwingli die Vereinigung mit Christo einschloß, so lässt es sich um so eher begreifen, wie Luther den Gedanken einer wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl nicht aufgeben konnte, ohne seinem religiösen Bedürfniß nach jener Vereinigung zu kurz zu thun.

Unabhängig von Karlstadt und ohne noch Luther's Schrift „Wider die himmlischen Propheten" zu kennen, hatte Zwingli schon früh

die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl verworfen und seine Ueberzeugung im Briefe an den reutlinger Pfarrer Alber und in der Schrift De vera et falsa religione (1524/5) ausgesprochen. Er bestritt die Deutung von Joh. 6 auf das Abendmahl und erklärte dessen Einsetzungsworte nicht von dem verherrlichten, sondern von dem gekreuzigten Leibe Christi, während er zugleich Karlstadt's Deutung dieser Worte verwarf. — Die Lehre, daß man Christi Fleisch leiblich essen müsse, ist ihm ein monstrum orationis; denn quod creditur non potest esse sensibile. Vielmehr gibt der Christ im Abendmahl einen öffentlichen Beweis von seinem Glauben an Christum und bezeugt seine Dankbarkeit gegen Gott für die Wohlthat der Erlösung.

Diese Ansicht Zwingli's wurde dann zuerst von Bugenhagen angegriffen, dem Jener noch in demselben Jahre (1525) antwortete. Unterdessen hatte auch Oecolampad seine mit Zwingli übereinstimmende Ansicht ausgesprochen, nur darin von ihm abweichend, daß er nicht erklärte „dies Brod bedeutet meinen Leib", sondern „dies Brod ist das Symbol meines Leibes", was keinen Unterschied des Sinnes besagt. Auch er wurde dann von Brenz und Schnepf angegriffen und vertheidigte sich gegen sie.

Nun aber trat 1526 Luther selbst auf den Kampfplatz, wie es scheint, noch unbekannt mit den Schriften der Schweizer und ihre Ansichten nur gerüchtsweise kennend, aber nur um so heftiger und ihre Lehre sofort als teuflisch bezeichnend. Oecolampad und Zwingli vertheidigten sich Beide, und Dieser wiederholte nicht blos seine Ueberzeugung, daß im Abendmahl nicht von dem verherrlichten, sondern von dem gekreuzigten Leibe Christi die Rede sei, sondern wies auch nach, wie jede eigentliche Auffassung der Einsetzungsworte zur Transsubstantiation zurückführen müsse.

Luther's Antwort gegen die „Schwarmgeister" übertraf aber seine erste Schrift noch an Schmähreden und beschuldigte die Gegner schließlich der directen Heuchelei, daß sie zwar mit dem Munde bezeugten, Christus sei für uns gestorben, im Herzen aber Nichts dabei fühlten. — Um so würdiger waren Zwingli's Entgegnungen, sowohl seine deutsche Verantwortung vor der Gemeinde als seine an Luther selbst gerichtete Amica exegesis. Bevor aber Dieser letztere Schrift noch erhielt, war schon eine neue Broschüre von ihm gegen die Gegner erschienen, deren der Teufel sich als Werkzeuge bediene, um das hochwürdige Sacrament zu lästern. Dem Dringen Zwingli's und Oecolampad's auf brüderliche Eintracht und christliche Verträglichkeit gegenüber sprach er den Fluch über solche Liebe und Einigkeit aus und erklärte, eine der beiden Parteien müsse des Teufels und ein Feind Gottes sein, ein Drittes sei nicht möglich. Und obgleich Zwingli auch jetzt noch durchaus gemäßigt antwortete, fuhr Luther

fort ihn in seinem „Bekenntniß vom Abendmahl" 1528 zu verurtheilen, worin er zugleich den neuen Beweis für die Consubstantiation beibrachte, daß Christus nach dem Essen des Passahlammes und vor der Einsetzung des Abendmahls erklärt habe, er werde von der Frucht des Weinstockes nicht mehr trinken, woraus folge, daß nach der Consecration der Wein im Becher kein Wein geblieben sei (!). Daß bei einer solchen Stimmung auch das marburger Colloquium 1529 trotz der von Zwingli unter Thränen gebotenen Bruderhand keinen Erfolg hatte, ist weltbekannt. Gleich im folgenden Jahre (1530) wurde dann die lutherische Lehre in der Augsburgischen Conf. symbolisch festgestellt und später zur Abwehr der Kryptocalvinisten durch die Form. Conc. bestätigt. Die Hauptsätze derselben sind: 1) Leib und Blut des Herrn sind im Abendmahl wesentlich gegenwärtig. 2) Sie werden nicht auf geistliche Weise durch den Glauben, sondern, unter dem Gebrauche von Brod und Wein, auch mit dem Munde genossen, wiewohl nicht kapernaitisch (was Luther 1534 behauptet hatte), sondern kraft der sacramentalen Vereinigung auf übernatürliche und himmliche Weise. 3) Nicht blos die Gläubigen, sondern auch Unwürdige und Ungläubige empfangen im Sacrament Leib und Blut Christi, obschon nicht zur Stärkung, sondern zum Gerichte.

Als Vermittler zwischen Luther und Zwingli trat nun später Calvin auf. Mit Beiden stimmte er überein, in der Verwerfung der Transsubstantiation und der Mittheilung der göttlichen Gnade ex opere operato. Mit Zwingli negirte er gegen Luther, daß Leib und Blut Christi in, mit und unter Brod und Wein gegenwärtig seien. Dagegen wich er von Zwingli darin ab, daß nach ihm (wenn auch nicht wie bei Luther mit und durch den Genuß von Brod und Wein), doch bei Gelegenheit des Abendmahlsgenusses eine besondere Kraft von dem verherrlichten Leibe Christi zur Kräftigung des geistlichen Lebens der Gemeinde ausströmt, so daß doch Leib und Blut Christi wirklich von den Gläubigen genossen würden. Diese Lehre wurde dann unter Calvin's Einfluß in die späteren reformirten Symbole aufgenommen; dieselben polemisiren nicht blos gegen die röm. Transsubstantiation und die luth. Consubstantiation, sondern lehren zugleich im Gegensatz gegen Zwingli, daß wir durch den Glauben, welcher die Hand und der Mund unserer Seele ist, den wahren Leib und Blut Christi in unsere Seelen zum ewigen Leben empfangen, oder daß beim Gebrauch des Abendmahls eine directe Gemeinschaft der Gläubigen mit dem verherrlichten Christus stattfinde.

Die verschiedenen Ansichten über das Abendmahl stehen sich also folgendermaßen gegenüber:

I. In Bezug auf die Materie im Sacramente lehren:

1) Die röm. Kirche: Brod und Wein im Abendmahl bleiben nach der Consecration wohl accidentell (nach ihren Eigenschaften) Brod und Wein, werden aber substantiell in Christus selbst, nach seiner Gottheit und Menschheit, nach Leib und Seele verändert.
2) Luther und die luth. Kirche: Brod und Wein bleiben nicht blos accidentell, sondern auch substantiell Brod und Wein; aber in, mit und unter der Substanz von Brod und Wein sind auch Leib und Blut Christi selbst gegenwärtig.
3) Calvin: Brod und Wein bleiben accidentell und substantiell Brod und Wein, aber obgleich Leib und Blut Christi nicht wirklich gegenwärtig sind, findet doch bei dem Gebrauch von Brod und Wein, als den Zeichen dieses Leibes und Blutes, eine übernatürliche Wirksamkeit in den Gläubigen statt, die von dem im Himmel verherrlichten Leibe Christi ausgeht.
4) Zwingli: Brod und Wein bleiben accidentell und substantiell Brod und Wein, und müssen, ohne irgend eine hinzukommende übernatürliche Wirksamkeit, einfach als Zeichen des Leibes Christi betrachtet werden, der für uns gekreuzigt und seines Blutes, das für uns vergossen ist, (also nicht des verherrlichten, sondern des historischen Christus).

II. In Bezug auf die Verrichtung des Christen beim Gebrauch des Abendmahls lehren:

1) Die röm. Kirche: Mit dem leiblichen Munde werden nicht Brod und Wein, sondern der eigene Leib und das eigene Blut Christi als des Gottmenschen gegessen und getrunken.
2) Die lutherische Kirche: Mit dem leiblichen Munde werden wohl Brod und Wein, aber zugleich der eigene Leib und Blut Christi gegessen und getrunken, obgleich nicht grob sinnlich kapernaitisch, wie Luther gelehrt hatte, sondern übernatürlich und geistlich.
3) Calvin: Bei dem Gebrauche von Brod und Wein werden zugleich der verherrlichte Leib und Blut Christi genossen, aber nicht mit dem leiblichen Munde, sondern geistlich und mit dem Munde des Glaubens.
4) Zwingli: Der Gebrauch von Brod und Wein bildet den Genuß der wahren geistigen Speise ab, die die Frucht des Versöhnungstodes Christi für den Gläubigen ist; so daß beim Abendmahl nicht der verherrlichte Leib Christi, sondern die Früchte seines gekreuzigten Leibes und vergossenen Blutes durch den Glauben genossen werden.

III. In Bezug auf die Wirkung des Sacraments lehren:

1) Die röm. Kirche: Brod und Wein leiblich genossen, theilen,

auch als opus operatum, d. h. ohne hinzukommenden Glauben, die göttliche Gnade mit.

2) Luther und die luth. Kirche: Wiewohl der Leib Christi beim Gebrauch von Brod und Wein auch von den Ungläubigen empfangen wird, so wird doch die göttliche Gnade nur den Gläubigen mitgetheilt.

3) Calvin: Nicht durch, sondern bei dem Gebrauch von Brod und Wein wird dem Gläubigen eine besondere Gnade mitgetheilt.

4) Zwingli: Bei dem Gebrauche von Brod und Wein wird Nichts mitgetheilt, sondern einfach abgebildet, was der Christ, unabhängig von dem Gebrauch des Abendmahls durch Gottes Gnade und den Glauben an Christus wirklich besitzt.

Kritik: Bei der Gegenüberstellung dieser verschiedenen Meinungen fällt sofort in der reformirten Abendmahlslehre, sowohl der Calvin's als der Zwingli's die consequentere Durchführung des theologischen Grundprincips auch bei dieser Lehre in's Auge. Zwingli hielt es für ungeziemend, einer endlichen und stofflichen Substanz ein Vermögen zuzuschreiben, das allein von Gott abgeleitet werden könne, und unser Vertrauen statt auf Gott selbst auf die Zeichen seiner Gnade zu richten. Von demselben Princip ging Calvin aus: ihm ist der Hauptpunkt in der Streitfrage, ob man das Werk unserer Seligkeit ganz und allein Gott zuschreibe oder ob die Ehre davon theilweise den Sacramenten zukomme; auch er erklärt die Anbetung der Hostie für Creaturvergötterung, und die lutherische Ansicht, daß Christus im Brode beschlossen sei und mit demselben genossen werde, für Verkleinerung seiner göttlichen Majestät. Sowohl Calvin als Zwingli bestreiten deshalb alle mittheilende Kraft der Sacramente; Brod und Wein im Abendmahl sind nach ihnen Sinnbilder Dessen, was von der göttlichen Gnade gegeben und vom Glauben genossen wird. Und ebenso lehren sie einstimmig, daß die Ungläubigen, wie Judas, wohl das Zeichen des Sacraments, aber nicht die dadurch bezeichnete Sache empfangen; während umgekehrt die Seligkeit nicht vom Sacrament abhängt und nur die Verachtung, nicht die Entbehrung des Sacraments das göttliche Gericht zuzieht.

Freilich finden wir nun neben dieser Uebereinstimmung der Reformirten gegenüber Katholiken und Lutheranern bei Calvin eine Vorstellung, die ein neuer Beweis für die Schwierigkeit ist, die Macht der traditionellen Vorurtheile zu überwinden. Zwar daß er beim Gebrauch des Abendmahls an einer innigen Gemeinschaft des Glaubens zwischen den Christen und dem erhöhten Heilande festhielt, ist einfach ein Zeugniß für seine Frömmigkeit und wird von keinem gläubigen Christen verworfen werden. Aber daß er diese Gemeinschaft als eine Gemeinschaft mit dem verherrlichten Leibe Christi

darstellte, und von einem Essen und Trinken des natürlichen Leibes und eigenen Blutes Christi redet, ist Nachwirkung der römischen Irrlehre. Und daß er im Unterschied von Luther diesen Leib und Blut nicht mit dem leiblichen Munde, sondern dem Munde des Glaubens geniessen läßt, macht seine Vorstellung nicht vernünftiger als die von ihm mit starken Ausdrücken verworfene lutherische, und verdient vollkommen den von Zwingli gegen solche Vorstellung schon früher geäusserten Tadel. Der Versuch, seine Lehre dadurch zu rechtfertigen, daß er unter der Gemeinschaft mit dem Leibe Christi die Gemeinschaft mit dem ganzen Gottmenschen verstanden habe, der im Himmel mit einem verherrlichten Leibe bekleidet und nicht ohne diesen Leib thätig sei, kann höchstens darin für gelungen gelten, daß dieser Gedanke unbewusst seiner Vorstellung zu Grunde gelegen haben mag; aber in seinen Worten liegt er nicht. Denn der verherrlichte Leib Christi ist eben kein aus Fleisch und Blut bestehender Leib, und die Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, so wie er mit einem verherrlichten Leibe im Himmel lebt, kann deshalb nie ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi genannt werden. — Ausserdem trifft aber Calvin's Lehre noch das weitere Bedenken, daß die besondere Wirksamkeit Christi zur Unterhaltung des geistlichen Lebens des Menschen auf das Abendmahl beschränkt und so der Besitz der göttlichen Gnade wenigstens theilweise wieder von dem Sacramentsgenuß abhängig gemacht wird.

Was somit von der calvinischen Vorstellung übrig bleibt, ist die Gemeinschaft des Glaubens mit Christo unter dem Gebrauche von Brod und Wein. Aber diese Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo leugnet auch Zwingli nicht, nur findet sie ihm nicht statt durch eine besondere eigenthümliche Wirkung und auf eine ausserhalb des Abendmahls nicht vorkommende Weise. Ausserdem hat er exegetisch unwiderleglich nachgewiesen, daß Brod und Wein überhaupt keine Sinnbilder des verherrlichten, sondern des gekreuzigten Christus sind, so daß mithin das Essen und Trinken derselben nicht die Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus, sondern nur die Theilnahme an den Früchten seines Leidens und Sterbens darstellen kann. Sein Nachweis stützt sich darauf, daß Jesus bei den Sinnbildern des gebrochenen Brodes und vergossenen Weines klärlich sein bevorstehendes Leiden und Sterben vor Augen hatte, und daß ebenso Paulus mit den Worten „Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi" eben der Anführung des Blutes wegen nicht an die Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus gedacht haben kann. Es ist daher das größte Unrecht, der zwingli'schen Abendmahlslehre Oberflächlichkeit vorzuwerfen, da sie im Gegentheil auf der gründlichsten Exegese basirt. Die Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus lehrt er ebensogut wie Calvin, aber als eine solche,

die auch unabhängig vom Abendmahlsgenuß durch den Glauben bestehen kann. Und daß er in socinianischer Weise das Abendmahl als bloße Gedächtnißfeier des Todes Christi dargestellt habe, wird dadurch widerlegt, daß das Abendmahl ihm nicht blos Das abbildet, was Christus für die Welt gethan und aufgeopfert hat, sondern auch Das was der Christ durch den Glauben an Christum wirklich geniesst. Das Abendmahl ist nach ihm das Brudermahl der wahren Christen und Wiedergebornen, die durch diese Feierlichkeit sowohl selbst in ihrem Glauben bestärkt werden als denselben öffentlich bekennen und Gott für seine Wohlthaten in Christo danken. So ist denn Zwingli's Abendmahlslehre weit entfernt von Oberflächlichkeit, vielmehr allein consequent reformirt.

Derselbe Unterschied der reformirten und lutherischen Dogmatik wie im Abendmahl zeigt sich übrigens auch in der beiderseitigen Beurtheilung der Taufe. Nach Luther behält auch sie ebenso wie das Abendmahl eine mittheilende Kraft, und die lutherischen Symbole lehren deshalb die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, mit Verwerfung der Ansicht, daß auch ungetaufte Kinder selig werden können. Deshalb ist ihnen die Kindertaufe nicht blos erlaubt, sondern nothwendig und die sogen. Nothtaufe durch Frauen und Laien gestattet. — Zwingli und Calvin dagegen und mit ihnen die reformirten Symbole bleiben auch hier dem Princip treu, daß Gottes Gnade nicht von dem Gebrauch der Sacramente abhängig ist; die Taufe ist ihnen Nichts mehr als ein Zeichen der göttlichen Gnade und der durch den h. Geist bewirkten Wiedergeburt; die Seligkeit hängt nicht von der Taufe ab, so daß auch Ungetaufte selig werden können; die Kindertaufe ist erlaubt und berechtigt, aber nicht nothwendig, dagegen die Nothtaufe durch unberechtigte Personen verboten.

b. **Mit der Differenz in der Abendmahlslehre hängt die verschiedene Christologie beider Confessionen auf's engste zusammen.** Sie stimmen überein in der Annahme der auf den vier ersten Concilien (zu Nicäa 325, zu Constantinopel 381, zu Ephesus 431 und zu Chalcedon 451) festgesetzten Dogmen über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, und verwerfen alle Vorstellungen, bei denen einer dieser beiden Factoren nicht zu seinem Recht kommt, d. h.

1) Den Doketismus, der (von den Anabaptisten mehrfach erneut) der Wahrheit der göttlichen Natur Christi die Wahrheit seiner menschlichen Natur, sei es nach Leib oder Seele, aufopfert.

2) Den Ebionitismus oder den Monarchianismus der äussersten Linken, der (von Socinianern und Rationalisten erneut) auf dem jüdischen Standpunkt eines ausschließlich transscenden-

ten Gottesbegriffs in der menschlichen Natur Christi die Offenbarung des Logos oder des Lebens Gottes verkennt.

3) Den Patripassianismus oder den Monarchianismus der äussersten Rechten, der (von Suedenborg erneut) von einem ebenso ausschließlich transscendenten Gottesbegriff aus in Christus zwar Gott verehrt, aber, ohne den Begriff der Immanenz Gottes zu fassen, den Logosbegriff verkennt und deshalb Gottes Offenbarung in Christo als eine Incarnation des Vaters selbst darstellt, so daß also der Schöpfer von Himmel und Erde Thron und Reich verlässt, in einem menschlichen Leibe einkehrt, leidet und stirbt.

4) Den Sabellianismus, der (von Servet erneut) in dem Sohne nur einen modus manifestandi, nicht existendi Gottes erkennt und deshalb die Existenz des Logos erst von der Erscheinung Christi auf Erden datirt.

5) Den Arianismus, der im Logos das vornehmste Geschöpf, den vortrefflichsten der himmlischen Geister erkennt, aber durch Zuschreiben der Weltschöpfung an ein solches Geschöpf die wahre Beziehung, in der Gott unmittelbar und direct zur Welt steht, übersieht, und durch die Vorstellung von der Einkerkerung dieses creatürlichen Wesens in einem menschlichen Leibe sowohl den absolut göttlichen Charakter des Logos als die Wahrheit der menschlichen Natur Christi zerstört.

6) Den Apollinarismus, der zwar mit den Nicänern die volle Gottheit des Logos anerkennt, aber durch Beibehaltung des arianischen Begriffs einer Beschränkung oder Einkerkerung des Logos im Leibe des Herrn sowohl dem Begriff der Unbeschränktheit und Unendlichkeit Gottes zu kurz thut als die menschliche Natur Christi zu einem Scheinbilde macht.

7) Den Nestorianismus, der die volle Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo (ἕνωσις) zu einer äusseren Vereinigung (συνάφεια) von Gott und Mensch in der Person Christi macht und deshalb zu der Consequenz führt, daß in derselben Person ein doppeltes Ich, ein göttliches und ein menschliches Bewusstsein vorhanden sei.

8) Den Eutychianismus oder Monophysitismus, der, um diese Klippe zu vermeiden und die Einheit des Bewusstseins in Christo aufrecht zu erhalten, die menschliche Natur Christi in der göttlichen aufgehen lässt und deshalb, statt in Christo eine Menschwerdung oder Offenbarung Gottes zu sehen, umgekehrt zu dem Begriff einer Gottwerdung oder Vergottung der menschlichen Natur in Christo führt.

Der Protestantismus verwarf alle diese Vorstellungen, die ebionitische, patripassianische, sabellianische und arianische mit dem Concil von Nicäa, die apollinaristische mit dem von Constantinopel, die nestorianische mit dem von Ephesus, die eutychianische mit dem

von Chalcedon. Inwiefern er aber die auf diesen Concilien festgesetzten Principien richtig durchgeführt hat, ist näher zu untersuchen.

Nach der Vorstellung Luther's ist das Subject in Christo Gott selbst; er ist nicht blos gegenwärtig in ihm, sondern er ist Gott selbst. Der unendliche Weltschöpfer, den der ganze Weltkreis nicht beschloß, lag in Maria's Schooß; sie ist Gottes wahrhafte Mutter, hat Gott gesäugt, gewiegt, ihm Brei gekocht. Ebenso hat, wer Christum erwürgt, Gott selbst erwürgt. Und Gott ist für uns gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut liegt in der Waage, um uns zu erlösen. — Dennoch bestand nach Luther's Ueberzeugung auch die menschliche Natur Christi; beide Naturen sind in ihm vereinigt und machen Eine Person aus. Nun entstand die Frage, wie diese Vereinigung zu denken sei. Es gab einen doppelten Weg zu ihrer Beantwortung: entweder Gott und Mensch in derselben Person neben und gegenüber einander zu denken, oder per communicationem idiomatum die eine Natur an allen Eigenschaften der andern Theil nehmen zu lassen. Es ist bekannt, wie Luther das Letztere that und die Gegner dieser Ansicht für untheologische Schwärmer erklärte.

Da durch die Vereinigung der beiden Naturen die Gottheit alle Eigenschaften der Menschheit erhielt, so konnte Luther im eigentlichsten Sinn sagen, Gott sei geboren und gestorben, während umgekehrt die Menschheit an allen Eigenschaften der Gottheit Theil nahm, so daß auch der Mensch Jesus allmächtig, allwissend, allgegenwärtig war und die Welt geschaffen hatte. So hängt denn die Luther's Abendmahlslehre stützende Ubiquitätslehre eng mit seiner ganzen christologischen Vorstellung zusammen. Symbolisch festgestellt wurde die communicatio idiomatum durch die Form. Conc. im Gegensatz gegen die Reformirten.

Die reformirte Kirche dagegen hat von Anfang an diese Vorstellung verworfen. Daß die h. Schrift Christo bald göttliche, bald menschliche Eigenschaften zuschreibt (z. B. Wunder-thun und Hungrig-sein), kann nach Zwingli nicht so erklärt werden, daß Christus als Gott hungrig gewesen und als Mensch Wunder gethan habe, sondern nur so, daß er das Eine nach seiner menschlichen Natur empfunden, das Andere nach seiner göttlichen gethan habe. Wird aber in der Schrift zuweilen wirklich der menschlichen Natur etwas Göttliches, der göttlichen etwas Menschliches zugeschrieben, so geschieht Dies nach ihm per allocosin, d. h. hier uneigentlicher Redeweise. Obschon also Christus nach seiner Gottheit allgegenwärtig ist, kann das Prädicat der Allgegenwart nicht auf seine Menschheit, am wenigsten auf seinen Leib angewandt werden. Jede der beiden Naturen ist übereinstimmend mit ihrer Art wirksam: nach seiner göttlichen Natur weiß und vermag er Alles, nach seiner menschlichen ist er sterblich und empfindet alle menschlichen Bedürfnisse.

Auch Calvin verwirft ebenso wie Zwingli die comm. idiom. und macht wie Dieser die Unterscheidung, daß einige Eigenschaften Christi ausschließlich der menschlichen, andere ausschließlich der göttlichen Natur zukommen, daß also göttliche und menschliche Natur in ihm absonderlich und unabhängig von einander wirken. Wenn Luther und seine Nachfolger lehren, daß Gott am Kreuze gestorben und daß umgekehrt das Kindchen Jesus in der Krippe allgegenwärtig gewesen sei, daß die menschliche Natur Christi schon bei seiner Empfängniß absolute Allwissenheit besessen und er nur deshalb an Weisheit zugenommen habe, weil es ihm so behagt: so trennen dagegen Calvin und die Reformirten die beiden Naturen von einander, vermeiden Ausdrücke wie den der Mutter Gottes und bestreiten der menschlichen Natur Jesu die Prädicate der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit mit Berufung z. B. auf Luc. 2, 52. Joh. 11, 34. Matth. 21, 19; 26, 39. — Auch die reformirte Christologie hing somit ebenso wie die Abendmahlslehre eng mit ihrem theologischen Principe zusammen. Nach diesem Princip musste das Menschliche in Christo menschlich bleiben. Die Uebertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Seele nnd den menschlichen Leib Jesu war verwerfliche Creaturvergötterung (Finitum non est capax infiniti).

Kraft desselben Princips entstand in der reformirten Kirche die Frage über die Art der Anbetung Christi. Daß der Sohn als Gott in Vereinigung mit dem Vater und dem h. Geiste angebetet werden müsse, stand auch den reformirten Theologen fest. Aber die Frage war die, ob Christo auch in seiner Eigenschaft als Mittler und Gottmensch Anbetung gebühre. Für den Lutheraner hatte Dies zufolge der comm. idiom. keine Schwierigkeit; bei der reformirten Christologie aber hatte die Frage ihren guten Grund und wurde auch nach Zwingli's Vorgang von den Meisten verneint, so von Maccovius, Voetius, Hoornbeek, Burman, Brakel, d'Outrein, a Marck, Danaeus, Turretin. — Bemerkenswerth ist auch, wie in Verbindung mit dieser Christologie auch die Liturgie der reformirten Kirche sich der Gebete an Jesus, den erhöhten Mittler, enthält. Die reformirte Kirche betet Gott den Vater im Namen des Mittlers an, oder wo sie den Sohn anbetet, thut sie es nur nach dem trinitarischen Begriff in Vereinigung mit Vater und heil. Geist. Die lutherischen Liturgieen dagegen enthalten auch besondere Gebete an den Herrn Jesus, welche Gewohnheit durch die Herrnhuter bis zur völligen Zurückstellung des Vaters übertrieben wurde.

— Es liegt auf der Hand, daß die beiderseitigen Vorstellungen mangelhaft sind. Die lutherische Behauptung, daß der Mensch Jesus im Vollbesitz der göttlichen Eigenschaften zwar

Alles wusste, daß es ihm aber nicht immer behagte dies Wissen zu zeigen, widerspricht nicht nur der ausdrücklichen Angabe der Schrift (Marc. 13, 32), sondern macht auch durchaus doketisch die menschliche Natur Jesu zu einem Scheinbilde. Die reformirte Behauptung dagegen, daß Jesus in demselben Augenblicke nach seiner göttlichen Natur Etwas wusste, nach seiner menschlichen Natur dagegen nicht wusste, zerstört die wahre Einheit seiner Person. — Dennoch steht aber die reformirte Christologie höher als die lutherische. Denn es strebt zwar die lutherische Kirche durch ihre consequente Durchführung der comm. idiom. das Göttliche und Menschliche in Christo zu vereinigen; die menschliche Natur ist nach Luther keine blos äusserliche Hülle der Gottheit, gleich einem Rock, den man an- und auszieht, sondern beide Naturen sind wahrhaft vereinigt. Aber die Entwickelung dieses an sich richtigen Gedankens geschieht auf eine Weise, die sowohl der göttlichen als der menschlichen Natur Jesu zu kurz thut. An eine wahrhaft menschliche Entwickelung des Herrn kann nach lutherischen Principien nicht gedacht werden. Der allwissende Menschensohn kann nicht an Weisheit zunehmen, und wo die Schrift von einem solchen Zunehmen spricht, kann dasselbe nur scheinbar stattgefunden haben. Gegen diesen Doketismus hat die reformirte Kirche jederzeit opponirt, und obgleich auch sie das Problem der Vereinigung beider Naturen nicht zu lösen im Stande war, doch das Menschliche in Jesu gegen die lutherische Verkennung gewahrt. Trotz der Beschuldigung des Nestorianismus steht daher die reformirte Christologie über der lutherischen, die, um dem Nestorianismus zu entweichen, trotz der Protestation der Form. Conc. in directen Eutychianismus verfiel. Und was den seit dem marburger Colloquium den Reformirten nachgesagten Nestorianismus angeht, so werden, trotz ihrer irrthümlichen Trennung der beiden Naturen, doch manche Prämissen bei ihnen angetroffen, die deutlich das Streben beweisen, sich von dem mangelhaften nestorianischen Standpunkte zu der wahren Idee der Menschwerdung des Logos und der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu erheben.

Hierzu gehört vor Allem das Streben Calvin's nach einem richtigeren Trinitätsbegriff, sein Protest gegen die Vorstellung von der Menschwerdung als einer Einkerkerung Gottes, und neben der sonstigen Scheidung der göttlichen und menschlichen Eigenschaften in der Person Christi die Erklärung einer dritten Classe von Schriftstellen, die nach ihm weder von der göttlichen noch von der menschlichen Natur apart erklärt werden können, sondern seine wahre gottmenschliche Natur als Mittler bezeichnen. Hierzu rechnet er in seinen Commentaren die Stellen, wo Christus das Bild Gottes, der Erbe aller Dinge genannt oder seine Einheit mit dem Vater ausgesprochen wird. Dabei tritt er zugleich in eine Entwickelung über die Bestimmung

des Christen, durch die Gemeinschaft mit Christo auch seinerseits zu werden, was Christus als Mittler und Gottmensch gewesen sei.

Trotz solcher einzelnen Lichtblicke aber hat weder die reformirte noch die lutherische Dogmatik das Problem gelöst, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi nach dem johanneischen Ausspruche, daß das Wort Fleisch geworden sei, herzustellen; wenn die Einen nach rechts abgeirrt sind, so die Andern nach links. Die höhere Einheit zwischen beiden Systemen kann auch erst dann gefunden werden, wenn man Gottes Immanenz ebenso festhält wie seine Transscendenz und aufhört in den Begriffen Gott und Mensch lauter Gegensätze und Widersprüche zu sehen. Erst dann erhellt es völlig, mit welchem Recht Athanasius und andere Kirchenlehrer die Meinung verwarfen, daß mit der Geburt Jesu der Logos Thron und Herrlichkeit verlassen und Gott sich in einem menschlichen Leibe begrenzt und eingekerkert habe, und wie sie statt Dessen lehren konnten, daß der Logos, obgleich an sich selbst als *λόγος ἄσαρκος* unendlich, sich im Fleische immer herrlicher offenbart habe, je mehr der Mensch Jesus an Alter und Weisheit zunahm. Mit der Erscheinung Christi ist Gott in der menschlichen Natur geoffenbart und mit ihr in die nächste Beziehung getreten, aber nicht in ihr beschlossen, unitus non inclusus. Auf diesem Standpunkt wird es auch erst möglich, um, obgleich in Christo eine ganz einzige Erscheinung anerkennend, ihn doch von dem menschlichen Geschlecht nicht zu isoliren und die in ihm verwirklichte Einheit von Gott und Mensch mit den größten Kirchenvätern als die Basis des wahren gottmenschlichen Lebens zu betrachten, zu dem auch die Gemeinde in ihm aufsteigen muß. Obgleich nun aber sowohl die lutherische als die reformirte Christologie mangelhaft ist und obgleich es den Reformatoren nicht geglückt ist, die inneren Widersprüche der früheren kirchlichen Lehrbestimmungen zu lösen, so gebührt doch der Kirche nichtsdestoweniger das Lob, in ihrem Kampf mit den Häretikern die Prämissen festgestellt und mit einem eigenthümlichen religiösen Takt die Irrthümer nachgewiesen zu haben, von denen die christologische Untersuchung auszugehen und vor denen sie sich zu hüten hat. Das Bestreben der Kirche, bei der Erklärung des *λόγος σὰρξ ἐγένετο* ebensowohl dem *λογος*- als dem *σαρξ*-Begriffe sein Recht widerfahren zu lassen, muß trotz der mangelhaften Lösung der Ausgangspunkt der Speculation bleiben.

Eine Christologie, die das Menschliche in Christus erkennt, aber die Offenbarung und Einwohnung Gottes im Menschen entweder ebionitisch übersieht oder socinianisch verwirft oder sabellianisch zu einer Entwickelungsphase im Leben Gottes macht, ist ebenso unbiblisch wie die patripassianische Incarnationsvorstellung.

Ebensowenig lässt die arianische oder semiarianische Vorstellung von dem geschaffenen Himmelgeist, durch dessen Vermittelung Gott die Welt geschaffen habe und bleibend erhalte, der biblischen Logoslehre sowohl wie den Anforderungen des philosophischen Denkens ihr Recht widerfahren; und nicht minder vernichtet sie doketisch die Wahrheit der menschlichen Natur Jesu (macht σὰρξ zum σῶμα).

Die Versuche, den Arianismus biblisch zu rechtfertigen, sind sämmtlich gescheitert. Von dem übernatürlichen Eintreten eines der Menschheit ursprünglich fremden Wesens weiß das N. T. Nichts. In den drei Synoptikern kommt ebensowenig Etwas vor, was zu dem Schlusse berechtigte, daß Jesus sich selbst für einen auf die Erde herabgestiegenen Himmelgeist gehalten habe. Und wo anderswo im N. T. Jesu Präexistenz zugeschrieben wird, geschieht Dies mit dem Auge auf den Menschensohn, dessen ewig ideales Bestehen bei Gott seiner Erscheinung auf Erden gegenübergestellt wird, aber nicht in arianischem Sinn, als wäre er ein himmlisches Wesen, das den Himmel verlassen hätte (Joh. 3, 3; 6, 64). Im johanneischen Prolog aber ist keine Rede von Jesus, sondern vom Logos, der, in der ganzen Schöpfung thätig, seine Herrlichkeit auf menschlichem Gebiet in Jesu offenbarte; das πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι = πρὸ καταβολῆς κόσμου (Joh. 17, 24) deutet nicht ein diu ante mundum an, sondern das ewige und absolute Gottsein des Logos, schliesst ihn also von der Kategorie des Geschaffenen ausdrücklich aus, was das Prädicat, daß er Gott war, bestätigt. — Ebenso ist die arianische Auslegung, daß der Logos zeitweilig Thron und Reich verlassen und seine Herrlichkeit abgelegt habe, exegetisch unerlaubt; das Niedersteigen aus dem Himmel (Joh. 3, 13) kann sowenig wie das Aufsteigen zum Himmel räumlich verstanden werden, und die Formeln „in die Welt kommen" (Joh. 1, 9) und „in die Welt gesandt werden" (3, 17) zeigen keine Versetzung des Logos aus dem Himmel auf die Erde an, sondern das öffentliche Auftreten Christi. Auch 1 Joh. 4, 2 wird nicht gelehrt, daß Jesus in das Fleisch (εἰς σάρκα) gekommen sei, sondern wie alle Menschen im Fleische (ἐν σαρκί). Mit ebensowenig Recht beruft man sich für den endlichen und creatürlichen Charakter des Logos auf Stellen wie Joh. 3, 11; 5, 19; 8, 26. 38; 10, 36; 14, 28. Phil. 2, 7. 2 Kor. 8, 9; denn dieselben beziehen sich nicht auf den Logos als solchen (ἄσαρκος), sondern auf Jesus als Gottmenschen, also in seiner menschlichen Erscheinung. Das Hören und Sehen vom Vater (Joh. 8, 26. 38; 15, 15) bezeichnet (nach 6, 45 und dem Gegensatz zu den Juden, die auch von Dem sprachen, was sie bei ihrem Vater gesehen hatten) keine Beziehung auf einen in einer vormenschlichen Existenz des Logos bei Gott empfangenen Unterricht, sondern auf Das,

was Jesus während seines irdischen Lebens durch seine innere Einheit mit dem Vater von Diesem gelernt hatte; es war ein Hören und Sehen, das Jesus auch den Propheten zuschreibt und als das Vorrecht seiner Gläubigen nennt (6, 45; 5, 37). Und da er (Joh. 15, 15) direct seinen Jüngern Alles bekannt gemacht hat, was er von seinem Vater gehört hat, so kann Dies keine Beziehung auf Das haben, was er etwa als Logos vom Vater gehört, oder man müsste annehmen, er habe den Aposteln absolute Allwissenheit geschenkt. Ferner wird 2 Kor. 8, 9 durch πτωχεύειν (wie durch alle Verba auf ευω) nicht bezeichnet, was Jesus wurde, sondern was er war; es heisst nicht, daß er aus reich arm geworden sei, sondern daß er, obgleich er reich war, in Armuth lebte. Mit nicht mehr Recht kann die κένωσις Phil. 2, 7 von dem λόγος ἄσαρκος aufgefasst werden; denn sie ist kein Mangel an Herrlichkeit, den der Sohn Gottes durch die Menschwerdung auf sich genommen, sondern der höchste Grad der Selbverleugnung, auf dem der Mensch sich selbst, d. h. sein eigenes und selbstsüchtiges Ich völlig aufgibt. Auch hier ist von dem historischen Christus die Rede, der als Sohn Gottes und als der wahre Träger des väterlichen Ebenbildes auf Erden (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) nicht nach Gottgleichheit, d. h. nach Herrschaft und Macht, durch Raub, d. h. auf gewaltsame Weise, gestrebt, sondern statt Dessen das Kreuz gewählt und so auf dem rechten sittlichen Wege zu seiner Herrlichkeit eingegangen, das ἴσα εἶναι θεῷ erlangt hat. Als Jesus das Messiaswerk antrat, sprach der Versucher: sei wie Gott und nimm die Gestalt eines Königs an (Matth. 4, 9); aber Jesus nahm statt Dessen Knechtsgestalt an und bewies gerade dadurch, daß er der wahre Sohn Gottes war. So kann denn auch aus dieser Stelle nicht bewiesen werden, daß Gottes Sohn den Himmel verlassen und seine göttliche Herrlichkeit abgelegt habe. Und endlich begünstigen auch Stellen wie Joh. 5, 19. 30, wo Jesus bezeugt Nichts von sich selber zu vermögen, den Arianismus nicht; denn auch hier ist nicht die Rede von dem λόγος ἄσαρκος, sondern von dem Sohn in seiner menschlichen Erscheinung.

Großes Gewicht legt der Arianismus auf Joh. 17, 5. Die Bitte Jesu um die Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte, ehe die Welt war, soll beweisen, daß er den Himmel verlassen und eine Herrlichkeit abgelegt habe, die er jetzt wieder erbitte. Aber wieviel Schein diese Auslegung auch hat, so ist sie doch aus folgenden Gründen unstatthaft. a) Der Logos legt bei der Menschwerdung seine Herrlichkeit nicht ab, sondern offenbart sie in Jesu, in dem die Menschen eine Herrlichkeit als die des Eingebornen vom Vater erblicken (Joh. 1, 14; 2, 11), und am meisten sichtbar in seiner tiefsten Erniedrigung (Joh. 12, 28; 13, 31). b) Die Herrlichkeit, um

die Jesus bittet, erwartet er als Lohn seines menschlichen Gehorsams, seines Gott-verherrlichenden Lebens auf Erden (V. 4); es ist die Herrlichkeit des erhöhten Menschensohnes als Haupt der Gemeinde und Machthaber über alles Fleisch (V. 2. Luc. 24, 26. Phil. 2, 9); diese Herrlichkeit aber hatte der Logos vor seiner Menschwerdung nicht besessen, konnte sie also ebensowenig ablegen als zurückverlangen. c) An der von Jesu erbetenen Herrlichkeit sollen einst auch seine Gläubigen Theil haben (V. 22); da Diese nun doch keine λόγοι und Weltschöpfer werden können, so kann auch die von Jesu hier erbetene Herrlichkeit nicht die des Logos, sondern nur die des Gottmenschen sein. d) Dasselbe folgt schon daraus, daß der Betende nicht der Logos als solcher (λόγος ἄσαρκος), sondern das Fleisch-gewordene Wort (λόγος ἔνσαρκος) Christus der Gottmensch ist. e) Die von Jesu erbetene Herrlichkeit hat er vor der Welt oder vor Grundlegung der Welt gehabt, d. h. nach biblischem Sprachgebrauch nicht diu ante mundum, sondern von Ewigkeit. — So kann denn die Stelle nur dann verstanden werden, wenn man bei ihr nicht an den λόγος ἄσαρκος denkt, sondern an die Herrlichkeit, die Jesus jetzt actu bei Gott erwartet, die er in idealem Sinn (als das im Logos angeschaute Urbild der Menschheit) von Ewigkeit an gehabt hat, die aber in seinem irdischen Leben nicht vollkommen verwirklicht war und Dies erst nach seinem Tode werden kann. Er verlangt also einfach actu zu werden, was er in idealem Sinn von Ewigkeit an war. — So ist die Stelle denn auch von den bedeutendsten reformirten Exegeten, Zwingli, Lampe, Grotius und (bei der Erklärung von Joh. 17, 24) auch von Calvin erklärt.

Ebensowenig lässt sich die arianische Christologie aus Kol. 1, 15 erweisen. Der πρωτότοκος πάσης κτίσεως kann selbst kein Geschöpf sein und wird gerade durch den Zusammenhang aus der Reihe der Geschöpfe ausgeschlossen. So selbst, wenn man annimmt, daß hier vom Logos die Rede ist, der in Paulus' System sonst nicht vorkommt. Noch weniger lässt die andere mögliche Erklärung, daß πρωτότοκος nicht der Logos ist, sondern der ewig in Gott vor Allem existirende Menschensohn, der, als die Bedingung und der Endzweck der Schöpfung, der Erstgeborne aller Geschöpfe heisst, Raum für den Arianismus.

Aus dieser exegetischen Untersuchung ergibt sich daher, daß die Kirche trotz der mangelhaften Form ihrer eigenen Lehre mit Recht zu Nicäa die Gottheit des Logos gegen Arius und zu Constantinopel die wahre Menschheit Christi nach Seele und Leib gegen Apollinaris gewahrt hat. Und nachdem so die wahre Bedeutung von λόγος und σάρξ feststand und nunmehr die Vereinigung Beider der Begriff des Gottmenschen bestimmt werden musste, hat die Kirche auch hier mit Recht beide

Extreme, den Nestorianismus (der Gottheit und Menschheit mechanisch neben einander stellt) und den Monophysitismus (der die Menschheit durch die Vermengung mit der Gottheit ihres eigenthümlichen Charakters beraubt) verworfen. So ist der Grund zu einer Christologie gelegt, worin beide Naturen, die göttliche und menschliche, so vereinigt gedacht werden, daß das Menschliche in Jesu, weit entfernt aufzuhören menschlich zu sein, durch die Vereinigung erst vollkommen seiner ursprünglichen Bestimmung, das Bild Gottes zu sein, entsprochen hat, und daß umgekehrt der Logos, weit entfernt seine Gottheit zu beschränken oder aufzuhören göttlich zu sein, seine Herrlichkeit im Menschlichen offenbart, nicht abgelegt hat. Allwirksam im ganzen Weltall und Alles mit göttlichem Leben und Kraft durchdringend, hat sich der Logos in dem Menschen Jesus das Organ geschaffen, um seine Herrlichkeit auf Erden vollkommen zu offenbaren. So wurde denn in Jesu Christo die Einheit von Gott und Mensch vollkommen verwirklicht; er war die höchste Offenbarung Gottes in menschlicher Vollkommenheit.

Die wahre Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist dabei in Christo nicht für sich isolirt, sondern in Verbindung mit der Bestimmung des ganzen menschlichen Geschlechts. Was Christus aus sich selbst ist, muß die Gemeinde durch ihn in ihrem Maße werden. Auch diese von der alten Kirche ausgesprochene Wahrheit wird überall und in den verschiedensten Formen im N. T. ausgesprochen. Wie Christus das Bild Gottes ist, so ist es auch die Bestimmung der Seinen, in dasselbe Bild verändert zu werden (Joh. 14, 9. 2 Kor. 4, 4; 3, 18. Röm. 8, 29). Wie Christus Eins mit dem Vater ist, so erbittet er Dies auch für die Seinigen (Joh. 10, 30; 17, 22). Mit Einem Wort, die Fülle der Gottheit wohnt leiblich in Christo, damit auch die durch ihn erlöste Gemeinde seiner Herrlichkeit d. h. der göttlichen Natur theilhaftig und so auch selbst in ihm, ihrem Haupte, mit der Fülle Gottes erfüllt werden möge (Kol. 1, 19; 2, 9. 2 Petr. 1, 4. Eph. 3, 19).

c. Eine dritte Differenz zwischen der reformirten und lutherischen Kirche liegt in der Lehre von der Prädestination Gottes und der absoluten Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott. Die Reformirten gehen hier streng consequent zu Werke. Nach Zwingli hat alles Seiende und Werdende seinen Grund in dem höchsten Sein, Gott. Das Sein der Geschöpfe steht nicht dem Sein Gottes gegenüber, sondern besteht in und durch ihn als die Offenbarung seines Wesens. Nicht blos der Mensch, sondern alles Geschaffene ist von Gottes Geschlecht, und jedes Geschöpf predigt an seinem Theil Gottes Herrlichkeit und Macht; denn Gott ist die die ganze Welt bewegende Kraft, und ausser ihm, dem Unendlichen, kann Nichts bestehen, weil er sonst nicht unendlich

wäre. — Aus diesem Begriff der Unendlichkeit Gottes folgt nach Zwingli weiter, daß wie alle Dinge, so auch der Glaube des Christen seinen Grund in Gott hat. Daß der Christ glaubt, d. h. sich seiner Beziehung zu der höchsten Quelle des Guten bewusst wird, verdankt er Gottes ewiger Erwählung. Diese Erwählung beruht also nicht auf einem vorausgesehenen Glauben; der Glaube ist das Zeichen, nicht die Bedingung derselben. Ebenso kann der Unglaube nicht ohne Gott stattfinden, seinen ewigen Weltplan nicht vernichten; darum sind auch Unglaube und Sünde in ihn selbst aufgenommen zur Erreichung der herrlichsten Zwecke. Wäre es anders, so zerfiele der Begriff der göttlichen Vorsehung, die entweder in Allem erkannt werden muß oder in Nichts erkannt werden kann. Und es streitet nicht mit der göttlichen Weisheit, daß auch die Sünde in ihren Weltplan aufgenommen ist: denn wie sie Thiere und Engel hervorbrachte, so schuf sie auch den Menschen als ein Wesen, das, bestimmt um die Kluft zwischen Thier und Engel auszufüllen, der Natur der Sache nach bald die Versuchung überwinden, bald ihr erliegen sollte. Ebensowenig streitet die Aufnahme der Sünde in den göttlichen Weltplan mit seiner Heiligkeit: denn was, in Beziehung zum Menschen betrachtet, böse ist und vom Gewissen verurtheilt wird, ist Dies nicht in Beziehung zu Gott, der in dem Wege seiner Vorsehung Alles als Mittel anwendet, um die Seinen der himmlischen Seligkeit theilhaftig zu machen. Endlich ist diese Betrachtungsweise auch nicht streitig mit der göttlichen Liebe und seiner erziehenden Sorge für den Menschen. Denn da die Sünde die Folge der Selbstsucht ist, so ist Gottes Weltplan so geordnet, daß der Mensch durch seinen Fall einsehen lerne, was wahr, recht und heilig ist, und daß er sich zur Kenntniß der wahren Gerechtigkeit erhebe, die ohne den Blick auf die Ungerechtigkeit unmöglich wäre, wie David's Beispiel beweist. — In dieser Weltbetrachtung hat natürlich die menschliche Freiheit als Willkür gedacht keinen Raum. Auch der menschliche Wille steht unter dem Einfluß Gottes. Alles was lebt, denkt und schafft, thut Dies in Gott. Was sollten wir deshalb uns selber zuschreiben oder, uns Gott gegenüberstellend, von unserer Unabhängigkeit im Denken, Wollen und Berathen sprechen?

In all diesen Sätzen ist Zwingli's philosophischer Geist und streng logisches Denken sichtbar; doch ist nicht zu leugnen, daß er durch die Festhaltung des gewöhnlichen Schuldbegriffs das sittliche Problem nicht gelöst hat. Bei totaler Negation des freien Willens ist die Auffassung der Sünde als Schuld ein Unding; ihm aber steht Beides gleich fest und er löst den Widerspruch nicht. Zugleich stößt die consequente Entwickelung seines Gottesbegriffs auf Bedenken, die es ihm selbst nach seinem Brief an Fontejus räthlich erscheinen lassen, die Prädestinationslehre nur

sehr vorsichtig zu behandeln; und auf dem Standpunkt der damaligen Weltanschauung nicht im Stande, das Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zur persönlichen Selbständigkeit des Menschen genügend zu erklären, hat er hin und wieder Ausdrücke gebraucht, die die Heiligkeit Gottes verletzen. Hierzu gehört vor Allem die von ihm ebenso wie von Calvin und den späteren Dogmatikern gezogene Consequenz seiner Lehre, daß auch die ewige Verwerfung der Unbekehrten als Verwirklichung des ewigen Weltplanes Gottes dargestellt wird. Die entgegengesetzte Consequenz seines Gottesbegriffs, daß Gottes Zweck der Bekehrung und Seligkeit der Menschen einst an Allen erreicht werde, sprach ihn wohl persönlich sehr an (wie er ja auch die Möglichkeit der Seligkeit frommer Heiden festhielt); aber der herrschende Dualismus und die Macht der Ueberlieferung hielten ihn davon zurück. Die Vorstellung, daß jenseit des Grabes noch erreicht werden könne, was hier nicht erreicht sei, war damals so ungewöhnlich, daß Calvin sie als römischen Wahnsinn bezeichnen konnte und Reformirte wie Lutheraner die Ansicht Samuel Huber's, daß die ewige Erwählung allgemein und doch unabhängig von einem vorausgesehenen Glauben sei, als häretisch verwarfen. So blieb denn auch für Zwingli nur die Wahl, entweder die Reprobation mit in sein System aufzunehmen oder das Princip der freien Gnade, mit dem seiner Ueberzeugung nach die ganze Lehre der Vorsehung und Erlösung stand und fiel, aufzugeben.

Dieselbe Consequenz finden wir auch bei den übrigen Schweizer Reformatoren Oecolampad, Myconius und besonders Calvin. Daß die Seligkeit allein der göttlichen Gnade verdankt wird, daß somit auch der Glaube Gottes Gabe ist, daß die Erwählung nicht von einem vorhergesehenen Glauben abhängt, ist nach ihm ein Princip, das man nicht geringschätzen kann, ohne der Ehre Gottes und der christlichen Demuth Abbruch zu thun. Scharf weist er die synergistische Theilung des Guten im Menschen zwischen Gott und Mensch ab, Gott allein ist die Quelle des geistlichen Lebens des Menschen. — Daß dies wahre Leben des Glaubens nicht bei Allen vorhanden ist, thut der göttlichen Souveränität keinen Eintrag. Diejenigen die zur Seligkeit erwählt sind, werden zu der von ihm bestimmten Zeit durch seine Gnade zu Christo gezogen und im Glauben bewahrt. Die Entstehung der Sünde kann darum nicht als eine Vereitelung des göttlichen Weltplanes betrachtet werden. Schon die Sünde des ersten Menschen war in diesen Plan aufgenommen, obgleich Gottes Absicht dabei dem Menschen verborgen bleibt. — Ebenso geschieht es nicht ohne Gottes Bestimmung, daß Viele nicht zum Glauben kommen und somit nicht selig werden. Auch die Rathschläge der Gottlosen (wie eines Judas, Herodes, Pilatus) müssen zur Erreichung seiner heiligen Zwecke dienen und vollbringen nur, was sein Rathschluß

zuvor bestimmt hat. Von bloser Zulassung Gotttes kann dabei keine Rede sein. — Den Vorwurf, daß Dies Gottes Heiligkeit widerspreche, beantwortet Calvin mit einer Menge biblischer Stellen und der Bemerkung, daß Gottes Handlungen nicht nach dem menschlichen Maßstabe von Gut und Böse bemessen werden dürfen, obgleich der Mensch, der ihm als Werkzeug dient, darum nicht aufhört vor seinem Gewissen schuldig zu sein. — Die Härte seiner Lehre hat er freilich sich selbst nicht verhehlt, wie er ja das decretum reprobationis ein decr. horribile nennt; aber da er ebensowenig wie Zwingli eine fortgesetzte Wirksamkeit der göttlichen Gnade jenseits des Grabes statuiren konnte, so musste er sich jene harte Consequenz als ein unergründliches Mysterium gefallen lassen. Die Lehre der ewigen Reprobation war die nothwendige Kehrseite der ewigen Erwählung auf dem damaligen theologischen Standpunkte; es gab nur die Alternative, entweder mit der Erwählung auch die Reprobation anzunehmen oder die absolute Causalität Gottes selbst zu leugnen und die ewige Verdammniß der Bösen als eine Vereitelung des göttlichen Weltplanes zu betrachten. Und da Calvin das Letztere nicht konnte, so blieb ihm blos das Erstere übrig.

Nicht weniger Consequenz sahen wir oben bei Luther in seinem Streit mit Erasmus. Auch Melanchthon ging noch in seinen Loci (1521) von demselben Princip aus, daß alles Geschehende Folge der göttlichen Prädestination sei, die ihm die Grundlehre des Christenthums ist. Da aber die lutherische Prädestinationslehre nicht wie bei Zwingli und Calvin Folge einer consequenten Entwickelung des Gottesbegriffs, sondern nur die Consequenz anthropologischer Prämissen war, so kann es nicht befremden, daß sie allmählich in den Hintergrund gedrängt und später von der lutherischen Kirche verlassen wurde. Sie trat dadurch jedoch in der Form. Conc. in Streit mit ihren eigenen Principien. Denn auch die Form. Conc. lehrt ebenso stark wie Luther selbst das sittliche Unvermögen des unwiedergebornen Menschen auf sittlichem Gebiet; kein Fünkchen sittlicher Kraft ist nach dem Fall im Menschen übrig geblieben; er kann in Nichts zu seiner Bekehrung mitwirken; durch die Erbsünde ist er einem Block oder Stein gleich geworden. — Die directe Consequenz dieses den späteren melanchthon'schen Synergismus direct verwerfenden Princips ist daher, daß, wenn der Mensch sich nicht bekehrt, Dies nicht dadurch erklärt werden kann, daß er, der göttlichen Wirkung widerstrebend, seinerseits nicht mit Gott mitwirken wollte; denn das Vermögen mitzuwirken besitzt er ja durchaus nicht. Dennoch lehrt die Form. Conc. gleichzeitig, daß das Der-göttlichen-Gnade-nicht-theilhaftig-werden nicht Gott, sondern dem Menschen zuzuschreiben sei, der die von Gott ihm dargebotenen Mittel verwerfe

und sich dem h. Geiste, der vermittelst des Wortes in ihm zu wirken wünsche, widersetze. Der Mensch muß also, damit Gott ihn selig machen kann, von seiner Seite Willens sein sich nicht zu widersetzen und das von Gott ihm Dargebotene nicht zu verwerfen, d. h. er muß durch seinen guten Willen mit der göttlichen Gnade mitwirken, er muß das angebotene Heil annehmen. Gerade dies Vermögen mitzuwirken und anzunehmen ist ihm aber durch dieselbe Form. Conc. bestritten; ohne die Gnade des h. Geistes kann er nichts Anderes als sich Gott widersetzen: — es ist also das lutherische System in unversöhnlichem innerem Widerspruch. Der Mensch kann aus sich selbst die ihm dargebotene Gnade nicht annehmen, und doch wird sein Nichtbekehrtsein Dem zugeschrieben, daß er Gottes Anerbieten verworfen und seine Gnade nicht angenommen hat. Haben die Gesetze der Logik Gültigkeit, so folgt entweder, daß der Mensch auch ohne Gottes Gnade immer Etwas zu seiner Seligkeit beitragen kann, also der Synergismus und Semipelagianismus; oder, wenn Gott allein und ohne Mitwirkung des Menschen wirksam ist, so liegt auch die Ursache des menschlichen Unglaubens in Gottes Willen und man kann der Lehre der Reprobation nicht ausweichen.

Diese Consequenz hat eben die reformirte Kirche gezogen. Lieber nahm sie die harte Lehre der Reprobation an, als daß sie irgendwie der göttlichen Souveränität zu nahe trat, und so steht denn, zumal unter dem logischen Gesichtspunkte betrachtet, das reformirte System hier höher wie das lutherische. Wenn Gott der einzige Grund der Seligkeit des Menschen ist, wie beide Kirchen lehren, so kann — auf dem damaligen Standpunkte, wonach der Mensch in seiner Bekehrung rein passiv ist, die Gnadenwirkung Gottes als eine rein mechanische dargestellt und die Möglichkeit der Bekehrung nach dem Tode negirt wird — die Reprobation nicht ohne die größte Inconsequenz verworfen werden. — Die lutherische Inconsequenz nimmt jedoch nicht weg, daß der Versuch, auf diesem Wege nicht Gott, sondern den Menschen selbst für seine Sünde und das daraus fliessende Elend verantwortlich zu machen, ein wohlgemeinter ist und läßt die Lehre der allgemeinen Gnade, die die lutherische Dogmatik im Unterschied von der reformirten predigt, in ihrem vollen Werthe bestehen. Mit Recht hat die lutherische Kirche (nicht blos im Gegensatz zu Calvin, sondern auch zu Luther und dem früheren Melanchthon) festgehalten, daß das Object der göttlichen Erwählung die Seligkeit, nicht die Verdammniß des Menschen ist, daß die Lehre der ewigen Reprobation vergebens bei Paulus gesucht, daß vielmehr nach der Schrift die Seligkeit für Alle bestimmt ist, daß die Liebe Gottes sich auf Alle ohne Unterschied erstreckt (Joh. 3, 16; 1, 29; 6, 40. 51. 1 Joh. 2, 2. Matth. 11, 28. Luc. 24, 47. Marc.

16, 15. Röm. 11, 33; 10, 12; 3, 22; 2 Petr. 3, 9), und daß der von den Reformirten gemachte Unterschied zwischen Gottes geoffenbartem und verborgenem Willen eine Zweideutigkeit und Verkehrtheit in Gott voraussetzt, die Dieser selbst im Menschen verwirft und bestraft. — Dies gab ihr jedoch kein Recht, das Werk der göttlichen Gnade nur in das Anbieten und nicht ebensosehr in das Wirklich-theilhaftig-machen der durch Christum erworbenen Seligkeit zu setzen; den Beschluß Gottes auf die blose Bereitschaft und den Wunsch zu beschränken, um das menschliche Geschlecht in Christo zu erlösen, während die Ausführung desselben von dem Willen der Geschöpfe abhängig blieb; und auf diese Weise eine von einem vorhergesehenen Glauben abhängige Prädestination, wenn auch nicht direct zu lehren, so doch vorauszusetzen. Dem gegenüber behauptete dann wieder die reformirte Kirche mit Recht, Gott habe den Menschen nicht unter Bedingung des Glaubens, sondern zum Glauben und zur Seligkeit bestimmt; er biete nicht blos den Auserkornen die Wohlthaten Christi durch Wort und Sacrament an, sondern mache sie derselben durch die kräftige Wirkung seiner Gnade zu seiner Zeit auch wirklich theilhaftig. — Alle diese Sätze durfte die lutherische Kirche nicht aufgeben, um so der Reprobationslehre zu entgehen; wollte sie consequent sein, so musste sie entweder (wie es die Remonstranten thaten) auch ihre Anthropologie verändern oder sich mit den Reformirten in die Consequenz des decretum horribile fügen; statt sich blind für die aus ihrer Anthropologie nöthwendig fliessenden Folgerungen zu machen, und im Streit mit dem eigenen Grundprincip einer Weltanschauung zu huldigen, bei der es schließlich in pelagianischer Weise vom Willen des Geschöpfes abhängt, ob Gottes Wille ausgeführt und sein Plan verwirklicht wird. — Die reformirte Kirche hat den Beruf, auf ihrem Princip, daß das Endresultat der Weltentwickelung Gottes ewigem Plane entsprechen muß, weiterbauend den Dualismus der früheren Dogmatiker und so auch die begründeten Vorwürfe der lutherischen Kirche gegen ihren Particularismus aufzuheben. Die lutherische Kirche dagegen hat durch die Negirung der consequent aus ihrem System folgenden Reprobationslehre das eigene Grundprincip der göttlichen Souveränität aufgehoben und den von ihr verworfenen Synergismus selbst wieder einschlüpfen lassen; eine Inconsequenz, die in einer wohlgeordneten, wissenschaftlich entwickelten Glaubenslehre nicht zugelassen werden kann.

d. Derselbe Einfluß des theologischen Princips, von dem die reformirte Kirche ausging, zeigt sich in den gemäßigteren anthropologischen Vorstellungen, durch die sie sich von der lutherischen Kirchenlehre unterscheidet. Bei Luther und der lutherischen Kirche ist die Lehre, daß die Seligkeit des Menschen von Gott allein kommt, auf der anthropologischen

Grundlage erbaut, daß der Mensch durch die Erbsünde total verdorben, einem Block und Stein gleich und vollständig unmächtig geworden ist; in der reformirten Kirche ruht die Lehre, daß Gott in uns das Wollen und Vollbringen wirkt, nicht blos auf der menschlichen Verderbtheit und Ohnmacht, sondern vor Allem auf dem Begriff Gottes, dessen Souveränität es nicht zuläßt, daß von seinem Einfluß in der sittlichen Welt der Wille des Menschen ausgeschlossen wird. Hieraus folgt, daß die Lehre der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott im Guten nicht mit einer mehr oder weniger strengen Auffassung der Erbsünde und des sittlichen Verderbens steht oder fällt. Auch wenn der Mensch nicht verderbt wäre, würde doch nach reformirten Principien Alles was er als Christ ist, Gottes Werk und Gabe bleiben. Auch der erste Mensch stand im status integritatis unter der göttlichen Gnade, und selbst die guten Engel sind nur durch sie in ihrem ursprünglichen Zustande geblieben. Die Erlösung hat daher auch nicht zum Zweck, den Menschen vermittelst der Wiedergeburt unabhängig von Gott zu machen, sondern ihn im Gegentheil durch eine stets engere Verbindung mit Gott an sittlicher Kraft und Würde wachsen zu lassen. Auf diesem Standpunkte konnten die Reformirten die Lehre von der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott consequenter als die Lutheraner durchführen und sich doch in ihrer Anthropologie durch ein weises Maßhalten von der lutherischen unterscheiden. So konnte Zwingli, ohne im Mindesten die Abhängigkeit des Menschen von Gott pelagianisch abzuschwächen, doch das Wahre und Gute auch in den Heiden anerkennen und die Hoffnung aussprechen, Männer wie Numa und Cato im Himmel zu finden. Denn alles Gute auch in den Heiden ist ihm Nichts als eine Gabe Gottes.

Beachtung verdient auch in Verbindung mit dem theologischen Charakter der reformirten Kirchenlehre ihre Definition der Sünde. Wäre die Sünde etwas Selbständiges, eine positive Macht Gott gegenüber, so folgt entweder ein manichäischer Dualismus, der mit Gottes Souveränität in Streit ist; oder Gott als letzte Ursache von Allem was ausser ihm substanziell besteht, muß auch als Ursache der Sünde betrachtet werden, was mit seiner Heiligkeit streitet. Deshalb ist nach den Reformirten die Sünde nicht etwas Substanzielles, ein ens positivum, sondern im Gegentheil etwas Negatives, ein ens negativum oder privativum. Sie kann nicht als eine Wesenheit für sich selbst, sondern nur als ein mangelhafter Zustand eines Wesens betrachtet werden, das für sich selbst nach Anlage und Bestimmung gut ist. Nicht zu sein, was man als sittliches Wesen der Anlage nach sein kann, der Bestimmung nach sein muß, ist der Charakter der Sünde. Nur so ist ihr Bestehen in einer Weltordnung, die ihren Grund in Gott hat, erklärbar, indem

sie nur so betrachtet durch die positiv wirksame Macht Gottes, d. h. des Guten, überwunden werden kann. Aus diesem Charakter der Sünde folgt jedoch nicht, daß die Reformirten sie mit Spinoza für etwas rein Negatives gehalten hätten, in dem Sinn, worin die Unvollkommenheit als Negation allem Endlichen nothwendig eigen ist; im reformirten System, zumal dem infralapsarischen, ist die Sünde nur in dem Sinn Negation oder Privation, daß der Mensch wegen des Nichtseins Dessen, was er sein muß, schuldig oder strafbar ist. So hält die reformirte Lehre von der Sünde die rechte Mitte zwischen dem Manichäismus — wozu die lutherische Lehre einer totalis carentia boni in dem gefallenen Menschen consequent führen muß und in Flacius wirklich geführt hat — und dem Spinozismus, der das Bestehen der Sünde als ein ganz natürliches und normales Noch-nicht-sein und Noch-nicht-sein-können Dessen was man sein muß, betrachtet, wozu freilich der Supralapsarismus consequent ebenfalls führen muß.

e. Auch auf die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre war das theologische Princip der Reformirten nicht ohne Einfluß. Wir haben es als Lehre des Paulus kennen gelernt, daß Gott aus reiner Barmherzigkeit seinen Sohn in die Welt gesandt und in dem von Jesus lebend und sterbend vollbrachten vollkommenen Opfer des Gehorsams das Mittel verordnet hat, um, ohne seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit Abbruch zu thun, Alle die an den Sohn glauben, zu rechtfertigen; so daß also Gott der Grund ist, worauf im Evangelium die ganze Versöhnungslehre erbaut wird. Wir haben ferner bei der Entwickelung der römischen Kirchenlehre gesehen, wie dies Princip, obgleich nie ganz verleugnet, doch immer mehr in den Hintergrund trat, so daß Dasjenige was Gott nach dem Evangelium aus eigener Bewegung um seines Namens willen und nach dem Reichthum seiner Gnade gethan hat (1 Joh. 2, 12. Eph. 1, 7) als das Mittel hingestellt wurde, um Gott zu Liebe zu bewegen und seinen Zorn zu versöhnen. Wir können uns ebenfalls nicht verbergen, daß der Protestantismus unter der Macht der früheren Ueberlieferung sich nicht von Anfang an solcher unevangelischen scholastisch-juridischen Vorstellungen entschlagen hat. Trotz Luther's scharfer Verwerfung des juristischen Wortes Genugthuung lehrt er ebenso wie die lutherische Kirche, „daß Gott durch das Opfer seines Sohnes versöhnt, seiner strafforderndeu Gerechtigkeit an unserer statt genuggethan, und die Sündenvergebung nicht blos in und durch Christus, sondern auch um Christi willen uns geschenkt ist". Die Conf. Aug. stellt denn auch die Erlösung als einen Rechtshandel dar, und die Apologie bezeichnet es wiederholt als Gegenstand des christlichen Glaubens, daß Gott um Christi willen befriedigt und versöhnt ist. — Hiermit verbindet dann

die Form. Conc. aus Anlaß des Osiander-Streites über die äussere Zurechnung des Verdienstes Christi die weitere Lehre, daß die Rechtfertigung des Sünders nicht blos in der obedientia passiva, sondern auch in der obedientia activa Christi ihren Grund hat. Demzufolge hat Christus das göttliche Gesetz an unserer Statt erfüllt, werden seine Gerechtigkeit und sein Gehorsam uns zugerechnet und unser Mangel damit bedeckt. Dagegen wird Osiander's Lehre verworfen, daß bei der Rechtfertigung des Sünders und der Zurechnung der Verdienste Christi auch das neue Leben des Gehorsams im Christen, als Folge seiner Vereinigung mit Christo, in Anrechnung kommen müsse. — Das Unevangelische und Mangelhafte einer solchen Betrachtung des Lebens und Sterbens Christi ergibt sich von selbst; es ist ein Ueberbleibsel aus der römischen Kirche, in der das prophetische und königliche Amt Christi nicht weniger wie das priesterliche stellvertretungsweise verrichtet werden.

Auch in der reformirten Kirche finden sich noch Spuren davon. Es fehlt in der reformirten Dogmatik nicht an den traditionellen Ausdrücken: daß Christus sich vor seinen Vater gestellt habe, um seinen Zorn zu stillen, daß er seine heiligen Werke für uns, d. h. nach der Erklärung der dordrechter Synode an unserer Stelle, verrichtet habe, daß die Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi uns zugerechnet würden, als wenn wir selbst den von Christus für uns geleisteten Gehorsam geleistet hätten, daß Christus durch sein Leiden und Sterben uns Gnade bei Gott erworben und unsere Seligkeit verdient habe, daß seine Unschuld und Heiligkeit die Sünden, in denen wir empfangen seien, vor Gott bedeckten. — Wozu eine consequente Entwickelung der kirchlichen Versöhnungstheorie führte, zeigte sich in der Art, wie von einigen Reformirten die Erlösung von Seite Christi als eine Rechtsforderung, und, in Verbindung mit seinem Opfer, die Seligkeit als ein erworbenes Recht dargestellt wurde, so daß der Gläubige nicht blos von Gnade, sondern auch von Recht sprechen könne. Wenn auch in dieser Behauptung die Wahrheit liegt, daß nach dem Evangelium durch das Mittlerwerk Christi die Gläubigen selig werden, mit Aufrechterhaltung der göttlichen Gerechtigkeit, so daß Paulus das ewige Leben als eine Krone der Gerechtigkeit aus der Hand des gerechten Richters erwarten kann: so liegt doch das Unevangelische und Juridische einer Vorstellung auf der Hand, die den Gläubigen ein Recht auf die Seligkeit zuschreibt. — Aber es verdient Beachtung, wie das Princip der absoluten Souveränität Gottes auch hier auf die Entwickelung reinerer Begriffe Einfluß ausgeübt hat. Daß Gott durch irgend Etwas bewogen sein sollte dem Menschen seine Gnade zu schenken, ist streitig mit dem Princip, daß Alles seinen Grund in Gott habe. Gott braucht daher nicht versöhnt, seine Gnade nicht verdient zu werden; der Erlösungsplan

und die Ausführung desselben durch Jesum Christum setzen bereits die göttliche Liebe voraus. Der Begriff eines Gottes, dessen Zorn durch das Blut seines Sohnes versöhnt werden muß, ist unvereinbar mit dem reformirten Princip.

Dies sahen schon Zwingli und Calvin ein. Obgleich sie sich Beide noch mancher falschen traditionellen Ausdrucksweise bedienen, finden wir doch bei ihnen zugleich das Bestreben nach einer höheren Entwickelung des Versöhnungsdogma's. Nach Zwingli gab Gott in der Sendung seines Sohnes das Kostbarste das er schenken konnte, so daß der Zweck dieser Sendung nicht war seine Gnade zu bewirken, sondern uns derselben zu versichern. Ebenso verhehlt sich Calvin den Widerspruch nicht, daß Gott seinen Sohn aus Liebe gegeben haben und doch zugleich als ein Erzürnter versöhnt werden soll, und kommt in seiner Institutio sowohl wie in seinen Commentaren zu dem Resultate, daß Ausdrucksweisen, wie die, daß Gott durch Christum versöhnt sei, nur subjectiv, d. h. vor dem Bewusstsein des Sünders, aber nicht objectiv, was Gott selbst angehe, zu verstehen seien. Auch die Fürsprache Christi ist nach ihm nicht so zu fassen, als ob er den Zorn des Vaters für uns abbitte, sondern so, daß die Kraft seines Todes eine bleibende Dazwischenkunft sei. Ferner wurde von mehreren reformirten Dogmatikern, wie Turretin, Wendelin und Ryssenius, den Lutheranern gegenüber negirt, daß Gott um Christi willen den Menschen erwählt habe; und gegen die remonstrantische Behauptung, daß Christus durch seinen Opfertod den Vater versöhnt und ihm das Recht zur Begnadigung des Sünders erworben habe und deshalb nicht blos der Ausführer, sondern auch das Fundament der Erwählung sei, statuirte die dordrechter Synode: das Werk Christi ist nicht die Ursache, sondern die Folge der Erwählung. Gott hat uns nicht erwählt, weil Christus für uns sterben wollte, sondern umgekehrt Christus ist für uns gestorben, weil Gott uns in ihm erwählt hat. Der Grund des Erlösungsplanes ist somit die freie Gnade Gottes, woraus denn Gomarus die Consequenz zieht, daß die bewegende Ursache der Erwählung nicht in den Verdiensten Christi oder in irgend Etwas ausser Gott gesucht werden dürfe. — In Uebereinstimmung hiermit erklärt auch die schweizerische Formula consensus von 1675, in dem Erwählungsbeschluß sei Christus nicht als die causa meritoria oder das Fundament, sondern als der Ausführer der Erwählung einbegriffen, und lehren auch spätere Dogmatiker wie Maresius: Gott ist durch die Genugthuung nicht bewogen das Glück der Sünder zu wollen, sondern umgekehrt Gott hat, weil er das Glück des Sünders wollte, durch die Zwischenkunft Christi bewirkt, daß er die Seligkeit, die er dem Sünder kraft seiner Liebe schenken will, ihm auf eine mit seiner Gerechtigkeit übereinstimmende Weise schenken kann; wodurch

die remonstrantische Ansicht, daß Christus Gottes Zorn in Liebe verändere, als streitig mit Gottes Unveränderlichkeit verworfen wurde.

Auch in Betreff der Kraft der obedientia activa Christi treffen wir bei den reformirten Dogmatikern reinere Vorstellungen. Die Ansicht Osiander's zwar, daß die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben ihren Grund nicht in den Verdiensten Christi ausser uns, sondern darin habe, daß Christus durch den Glauben in unsern Herzen wohne, wurde von Calvin ebenso wie von den Lutheranern bestritten. Aber Calvin's Bestreitung bezog sich nicht auf diese Lehre selbst, sondern auf die mystisch-pantheistische Art, wie Osiander die Verbindung des Christen mit Christo als ein essentielles Einwohnen Christi in den Gläubigen, als eine mixtura Christi cum fidelibus dargestellt hatte. — Eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi ausserhalb des Menschen, worin dieser blos durch den Glauben mit Dankbarkeit zu beruhen habe, d. h. eine stellvertretungsweise ausgeübte Tugend, verwarf Calvin nicht minder als Osiander. Auch Calvin lehrte ausdrücklich, daß die Gläubigen Christum in sich haben, und, durch ihn mit Gott vereinigt, seines göttlichen Lebens theilhaftig geworden sind. Sobald der Christ durch den Glauben Christo eingepflanzt wird, werden Dessen Verdienste auch wirklich seine eigenen; die Wohlthat der Rechtfertigung wird solange nicht genossen, als Christus nicht unser Eigenthum geworden ist. Die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi an uns geschieht nicht ausser uns, aus der Entfernung, sondern insofern wir selbst Christum angezogen haben und er Eins mit uns geworden ist. Aus demselben Grunde bestreiten Beza und Bucanus im Gegensatz gegen Luther die Bezeichnung der uns zugerechneten Gerechtigkeit Christi als einer fremden, indem Christus durch den Glauben unser geworden und das geistliche Leben Christi in die Gemeinde verpflanzt ist. Und dieselbe Entwickelung findet sich bei Peter Martyr. — Wenn deshalb die reformirten Dogmatiker Piscator, Wendelin, Hammond, Camero, Blondel, Cappelle, Blak die Ansicht aussprechen: die Gerechtigkeit Christi wird nicht durch Stellvertretung die unsere; Christus kann nicht stellvertretend für Andere vollbringen, was er für sich selbst zu thun schuldig war; wenn er an unserer Statt einen Gehorsam bewiesen hätte, der uns zugerechnet werden könnte, so würde für uns die Verpflichtung zum Gehorsam wegfallen: — so sprechen sie, was diese Negation an sich selber betrifft, im Geiste der reformirten Kirche. Wenn sie dagegen den ganzen Begriff der obedientia activa aufgeben oder sie wie Wendelin nur als Bedingung der obedientia passiva hinstellen, so verwerfen sie damit eine Idee, die zum rechten Verständniß der paulinischen Lehre unentbehrlich ist. Denn daß in der Betrachtung der Erlösung der Tod Christi nicht von seinem Leben abgelöst werden darf, das ist die Wahrheit, die der Lehre des stell-

vertretenden Gehorsams Christi und der Zurechnung seiner Verdienste auch in ihrer unreinen Gestalt zu Grunde liegt, und die Piscator, obgleich seine Bedenken gegen die Form dieser Idee ganz begründet sind, verkennt. Das Evangelium kennt den Unterschied zwischen einer obedientia activa und passiva Christi nicht; auch in seinem Leiden war sein Gehorsam eine obedientia activa (Joh. 14, 31); und sein ganzes Leben ist ein fortlaufendes Opfer des Gehorsams bis zum Kreuzestode hin (Phil. 2, 6—8), der jedoch nicht als eine fremde Gerechtigkeit dem Menschen stellvertretungsweise zugerechnet wird, sondern woran er durch seine Gemeinschaft mit Christo selbständig theilnimmt. Der Mensch wird, nachdem er durch den Glauben mit Christo in Verbindung getreten ist, von Gott als gerecht angesehen, nicht weil die Gerechtigkeit Christi als die seine betrachtet, sondern weil sie in der Gemeinschaft mit Diesem potentiâ auch seine eigene geworden ist.

f. Folge der mehr oder weniger consequenten Durchführung des theologischen Princips ist endlich noch die Differenz beider Kirchen über Cultus, geistliches Amt und Beziehung der Kirche zum Staat. Im lutherischen Cultus bleiben ausser Nothtaufe und Privatcommunion der Gebrauch der Kerzen, die weiße Kleidung der Geistlichen, der Altar und die Bilder in den Kirchen, die Oblaten beim Abendmahl, die Gewohnheit diese Oblaten nicht zu brechen, sondern ganz in den Mund zu legen, die Begleitung des Gemeindegesanges durch Orgel und Instrumentalmusik, Hutabnahme und Kniebeugung beim Nennen des Namens Jesu mehr oder weniger bestehen; dagegen ist es dem reformirten Cultus eigenthümlich, daß der Geistliche nur insofern es die Amtshandlung mit sich bringt, sich von den übrigen Gemeindegliedern durch seine Kleidung unterscheidet; daß nicht blos der Altar, sondern auch die als „Bücher für die Laien“ betrachteten Bilder aus den Kirchen entfernt werden, sintemal Gott seine Christen nicht durch stumme Bilder, sondern durch die lebendige Verkündigung seines Wortes unterrichtet haben will (heid. Kat. Fr. 98); daß beim Abendmahl der Einsetzung Christi gemäß gewöhnliches Brod an die Stelle der Oblate getreten ist; daß dies Brod, ebenfalls dem Beispiel Christi gemäß, gebrochen und den Gemeindegliedern ausgetheilt wird; daß die Feier des Abendmahls nicht stehend, sondern sitzend stattfindet; daß Kniebeugung und Hauptentblößung beim bloßen Nennen des Namens Jesu abgeschafft sind; daß jede andere Musik als Orgelspiel, und im Anfang selbst dieses, aus der Kirche verbannt blieb. In all diesen Punkten offenbart sich dasselbe Princip der Verwerfung aller Creaturvergötterung und alles Dessen, was die Andacht von dem Schöpfer auf das Geschöpf überleiten kann. Selbst das sich so häufig findende Vorurtheil gegen

das Singen anderer Gesänge als der Psalmen ist nichts Anderes als eine Uebertreibung desselben Princips, demzufolge man zur Verherrlichung Gottes nur solche Gesänge singen will, die seinem Worte entlehnt sind. In Uebereinstimmung damit setzte die dordrechter Synode von 1619 ebenso wie schon eine frühere von 1586 fest, daß in den Kirchen blos die 150 Psalmen, die 10 Gebote, das Vaterunser, die 12 Glaubensartikel und die Lobgesänge der Maria, des Zacharias und des Simeon gesungen, alle andern Gesänge aber aus den Kirchen ferngehalten werden sollen.

In Beziehung auf das geistliche Amt ist in der lutherischen Kirche leicht zu bemerken, wie trotz der Abschaffung des römischen Priesterthums das hierarchische Princip seinen Einfluß behalten hat; die reformirte Kirche dagegen duldet auf ihrem Gebiet keine andere Herrschaft als die Gottes selbst. Sie wendet zwar das Princip „Einer ist euer Meister" nicht mit den Wiedertäufern auf den Staat und die Verwerfung der weltlichen Obrigkeit an; aber in der Kirche betrachtet sie Alle als Brüder, auch die vom Herrn dazu bestimmten Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11). Sie kennt weiter keine bischöfliche Macht, sondern huldigt rein presbyterialen Principien. Hiermit hängt endlich auch die Verwerfung der bei den Lutheranern noch lange beibehaltenen Privatbeichte zusammen, zu der nach den Reformirten kein besonderer Stand ausschließliche Befugniß hat.

In ihrer Beziehung zum Staate hat die römische Kirche immer getrachtet sich ihn zu unterwerfen, die weltlichen Fürsten zu Vasallen des Oberbischofs zu machen. Die Reformation hat diese Tendenz aufgehoben; aber verschieden ist in der lutherischen und reformirten Kirche Das was an ihre Stelle tritt. Die lutherische Reformation, unter dem Schutze der Fürsten begonnen und fortgesetzt, emancipirte die weltliche Macht von der Herrschaft der Kirche, trug die Macht der Bischöfe meist auf die Fürsten über und überließ demzufolge der weltlichen Obrigkeit die Befugniß, sich in manchen Beziehungen in das Rechtsgebiet der Kirche einzumischen; so in der Anstellung, Beförderung, Absetzung und Suspension der Kirchendiener, der Ordnung des Cultus und Berufung der Kirchenversammlungen, endlich der Pflicht die Abgötterei und Ketzerei zu verhüten. Die reformirte Kirche dagegen gestand dem Staate kein Recht dieser Art zu: wie sie die Ansicht verwarf, daß die Kirche über dem Staate stehe, so auch die andere, daß dieselbe abhängig vom Staate sei. Die dordrechter Synode hat dies Princip kräftig gewahrt, und die holländische Kirche es gegenwärtig völlig durchgeführt.

IX.
Das Princip von Gottes absoluter Souveränität von der reformirten Kirche gegen die Bedenken der Remonstranten in Schutz genommen.

Auf dem Standpunkt einer Weltanschauung, welche die Wirksamkeit der göttlichen Gnade zur Bekehrung des Menschen me-

chanisch auffasste und innerhalb der Grenzen dieses Lebens beschränkte, war die Lehre der bedingungslosen Verwerfung eine nothwendige Folge der Lehre von der freien Gnade Gottes als dem einzigen Grunde der Seligkeit. Die Remonstranten, vor dieser Consequenz zurückschreckend, aber auf dem damaligen Standpunkte der Wissenschaft so wenig wie ihre Gegner im Stande sich zu einer bessern Weltanschauung zu erheben, richteten den Angriff auf die Erwählungslehre, beschränkten die Gnade Gottes auf eine blose Anbietung und Anpreisung der Seligkeit und thaten so dem Grundprincip der reformirten Kirche zu kurz. Die Alternative im Streit war: entweder mit den Remonstranten das Princip der bedingungslosen Erwählung zu verlassen, um der Consequenz der Verwerfung zu entgehen, oder, um das Princip aufrecht zu erhalten, sich die Consequenz als ein unergründliches Mysterium Gottes gefallen zu lassen. Die dordrechter Synode entschied für das Letztere und hielt die Prädestinationslehre gegen die Bedenken der Remonstranten aufrecht. Es kommt demzufolge der reformirten Kirche das Lob zu, ein Princip gewahrt zu haben, dessen Verleugnung auf die Vernichtung des Gottesbegriffs hinausläuft, dessen consequente Entwickelung dagegen zur Aufhebung der Vorstellung eines ewigen Zwiespaltes zwischen Gott und Menschen führen muß. Die remonstrantische Lehre, daß Gott die Erlösung und Seligkeit Aller bezweckt, wird mit der nicht minder wahren reformirten Lehre, daß Gottes Zweck nicht vereitelt werden kann, erst dann in Uebereinstimmung gebracht, wenn man aufhört das Erlösungswerk auf das gegenwärtige Leben zu beschränken, und dagegen ein solches Endresultat der Weltentwickelung statuirt, worin das Gute über das Böse triumphiren und der Endzweck der sittlichen Schöpfung „Gott Alles in Allem" vollkommen erreicht werden wird.

Wie die lutherische Kirche, um der Consequenz der Reprobationslehre zu entgehen, die Lehre der absoluten Prädestination mit der einer von dem menschlichen Glauben abhängigen Bestimmung Gottes vertauscht hat, so hat es auch in der reformirten Kirche nicht an Widerstandsversuchen gegen das Prädestinationsprincip gefehlt. Zwar ist Ebrard's Versuch, gegenüber A. Schweizer's Nachweisen zu behaupten, daß die Prädestinationslehre kein Grundprincip der reformirten Dogmatik, nicht das cor ecclesiae sei, als durchaus gescheitert anzusehen. Aber wie schon Castellio Calvin darüber angegriffen hatte, so sind auch in Holland schon vor Arminius öftere Streitigkeiten über diese Lehre geführt worden, mit Kaspar Koolhaas, Herm. Herberts, Taco Sybrants, Cornelis Wiggertze und besonders Dirk Volkertz Coornhert. Wichtig und ein-

flußreich für das Allgemeine wurde jedoch der Gegensatz erst durch den Streit der beiden leydener Professoren Jakob Arminius (1560—1609) und Franz Gomarus (1563—1641). Letzterer vertrat die von Zwingli, Calvin, Beza, Ursin und früher auch von Luther und Melanchthon ausgesprochene und von der holländisch-reformirten Kirche symbolisch angenommene Prädestination; Arminius dagegen, obgleich selbst Schüler Beza's, die von Castellio und den schon genannten Holländern gegen die Prädestination erhobenen Einwände. — Aus dem Streite zwischen Beiden ging dann aus Arminius' Schule das remonstrantische Lehrsystem hervor, das in den berühmten fünf Artikeln der Remonstranz von 1610 ausgesprochen und zu Dordrecht 1618 verworfen wurde. In diesen Artikeln legten die Remonstranten ihre Ansichten folgendermaßen dar:

1) Gott hat durch einen ewigen unveränderlichen Beschluß in Jesu Christo seinem Sohne vor Grundlegung der Welt beschlossen, aus dem gefallenen sündigen Menschengeschlechte Diejenigen in Christo, um Christi willen und durch Christum selig zu machen, die durch die Gnade des h. Geistes an ihn, seinen Sohn Jesum, glauben, und in diesem Glauben und Gehorsam des Glaubens durch dieselbe Gnade bis zu Ende beharren, und dagegen die Unverbesserlichen und Ungläubigen in der Sünde und unter dem Zorne zu lassen und zu verdammen als Christo fremd (Joh. 3, 36).

2) Demzufolge ist Jesus Christus, der Heiland der Welt, für Alle und für einen jeden Menschen gestorben, also daß er ihnen Allen durch den Tod des Kreuzes die Versöhnung und Sündenvergebung erworben hat, zugleich aber also, daß Niemand diese Sündenvergebung mit der That geniesst als der Gläubige (Joh. 3, 16. 1 Joh. 2, 2).

3) Der Mensch hat diesen seligmachenden Glauben nicht aus sich selber, noch kraft seines freien Willens, sintemal er im Stande des Abfalls und der Sünde nichts wahrhaft Gutes (wie also besonders den seligmachenden Glauben) aus und von sich selbst denken, wollen oder thun kann; sondern es ist vonnöthen, daß er von Gott in Christo durch seinen h. Geist in Verstand, Affection oder Willen und allen Kräften wiedergeboren und erneut werde, auf daß er das wahre Gute recht verstehen, bedenken und vollbringen möge (Joh. 15, 5).

4) Diese Gnade Gottes ist der Beginn, der Fortgang und die Vollbringung alles Guten, auch insofern, daß der wiedergeborne Mensch selbst ohne diese vorhergehende oder hinzukommende, erweckende, folgende und mitwirkende Gnade weder das Gute denken, wollen oder thun, noch auch irgendwelchen Versuchungen zum Bösen widerstehen kann; so daß alle guten Thaten oder Wirkungen, die man erdenken kann, der Gnade Gottes in Christo zugeschrieben werden müssen; aber was die Art der Wirkung dieser Gnade betrifft, so ist dieselbe

nicht unwiderstehlich; denn es steht von Vielen geschrieben, daß sie dem h. Geist widerstanden haben (Apg. 7, 51).

5) Diejenigen, die Jesu Christo durch einen wahren Glauben einverleibt und somit seines lebendigmachenden Geistes theilhaftig geworden sind, haben überfliessende Kraft, um gegen den Satan, die Sünde, die Welt und ihr eigenes Fleisch zu streiten und in diesem Streite zu siegen, selbstverständlich immerfort durch den Beistand der Gnade des h. Geistes; Jesus Christus steht ihnen durch seinen Geist in allen Versuchungen bei, bietet ihnen die Hand und hält sie, wenn sie nur blos zum Streite bereit sind und seine Hülfe begehren, aufrecht, also daß sie durch keine List noch Gewalt des Satans verleitet oder aus der Hand Christi gerissen werden können (Joh. 10, 29). Aber ob sie nicht durch Nachlässigkeit den Beginn ihres Wesens in Christo verlassen, die gegenwärtige Welt wiederum annehmen, von der ihnen einmal gegebenen heiligen Lehre abweichen, das gute Gewissen verlieren, die Gnade verwahrlosen können: Das müsste erst näher aus der h. Schrift untersucht sein, bevor wir es mit voller Sicherheit unseres Gemüthes lehren könnten.

ad 1. In dem ersten Artikel lehren die Remonstranten: Der göttliche Erlösungsbeschluß besteht darin, daß Gott beschlossen hat Diejenigen selig zu machen, die glauben und im Glauben beharren werden; der Gottesbeschluß ist daher ganz allgemein die Bedingung, unter der der Mensch selig werden kann. — Hierin liegt die später von ihnen direct gezogene Consequenz; daß die Anwendung dieses Gottesbeschlusses, der dem Glauben die Seligkeit zu Theil werden lässt, auf die Einzelnen nicht bedingungslos geschieht, sondern von Gott abhängig gemacht ist von ihrem durch ihn vorhergesehenen Glauben. Der Glaube und das Beharren im Glauben bei dem Einzelnen sind somit zwar von Gott vorhergesehen, fliessen aber nicht aus der göttlichen Erwählung, sondern sind, unabhängig von Gott, die Frucht des freien Willens eines Jeden. — Dagegen lehren die Reformirten: Gottes Rathschluß und Absicht kann nicht abhängig sein von dem Willen des Menschen; die Erwählung ist nicht geschehen auf Grund des vorhergesehenen Glaubens, sondern ist die Quelle des Glaubens; Gott hat uns nicht erwählt, weil wir gläubig waren, sondern damit wir gläubig sein sollten. Demzufolge wird der ewige Gottesplan der Erlösung trotz alles zeitweiligen Widerstandes einst vollständig erfüllt werden, der endliche Ausgang ihm völlig entsprechen.

ad 2. Der zweite Artikel der Remonstranz hängt eng mit dem ersten zusammen. Die Hauptdifferenz bezieht sich nicht, wie es auf den ersten Blick scheint, auf die Frage, ob Christus für Alle oder nicht für Alle gestorben ist, sondern darauf, ob Diejenigen für deren Errettung Christus in Uebereinkunft mit dem göttlichen Beschlusse

gestorben ist, nur selig werden können oder, weil ja Gott ihre Seligkeit gewollt hat, auch selig werden müssen. Die Remonstranten lehren das Erstere, die Reformirten das Letztere. Jene lassen es abhängig vom menschlichen Willen und deshalb zweifelhaft, ob das Resultat der Absicht Gottes entsprechen werde, und müssen deshalb ebenso wie sie die Allgemeinheit der Gnade lehren, auch die Möglichkeit zugeben, daß durch einen möglichen Widerstand Aller der Erlöser ohne Erlöste bleiben könne. Diese sind dagegen genöthigt auf dem damaligen dualistischen Standpunkt die Allgemeinheit der Gnade zu leugnen, weil sie die ewige Verdammniß des größeren Theiles der Menschen nicht mit den Remonstranten als Etwas auffassen können, das trotz des göttlichen Beschlusses und im Widerspruch mit demselben geschieht, sondern die Consequenz ziehen müssen, daß Gott die Seligkeit derselben nicht gewollt, folglich auch nicht bezweckt hat, Christus als Erlöser für Alle sterben zu lassen. — Das Princip der Differenz ist daher nicht, ob Christus für Alle oder nur für Einige gestorben ist, sondern ob die Erlösung durch Christum blos ermöglicht oder wirklich zu Stande gebracht ist. Der Particularismus der reformirten Dogmatik ist nur eine Folge in zweiter Reihe auf dem damaligen Standpunkt.

ad 3. Aus dem reformirten Standpunkt, daß das Endresultat dem ewigen Erlösungsplane völlig entsprechen muß, folgt weiter, daß auch der Glaube als ein Werk Gottes betrachtet werden muß und nicht als ein irgendwie von Gott unabhängiges Product des freien Willens des Menschen. Die remonstrantische Lehre über diesen Punkt kann nur in Verbindung mit ihrem vierten und fünften Artikel recht gewürdigt und daher erst nach diesen untersucht werden.

ad 4. Aus der reformirten Lehre, daß der Glaube die Frucht der göttlichen Gnade, ergibt sich nämlich die weitere Frage, ob der Mensch kraft seines freien Willens dieser Gnade widerstehen und durch fortdauernden Unglauben Gottes Willen betreffs seiner Seligkeit vereiteln kann. Die Remonstranten lehren nun, daß der Mensch sich fortdauernd gegen die göttliche Gnade verhärten kann, woraus folgt, daß, wenn Jemand den Glauben hat, die Ehre dafür nicht Gott allein, sondern theilweise auch dem Menschen zukommt, und daß er zwar Gott für die Möglichkeit der Erlösung Dank wissen muß, zugleich aber seinen Glauben theilweise als eigenes Werk betrachten kann. Die Reformirten lehren dagegen, daß der Mensch zwar eine Zeitlang der göttlichen Gnade widerstreben kann, aber nicht das Vermögen besitzt ihr fortdauernd zu widerstreben, daß, wenn Gott die Seligkeit des Menschen will, dessen Widerstand der anhaltenden Wirkung des h. Geistes weichen wird, die ihn zwar nicht mit äusserer Gewalt zwingt, aber geistlich lebendig macht.

ad 5. In Bezug auf den fünften Artikel, den die Remonstranz

noch unentschieden lässt, erklären die Remonstranten später, daß die Gläubigen durch eigene Schuld von Gott abfallen und endlich den Glauben völlig verlieren können, und verwerfen die Ausdrücke des heid. Kat., es sei unmöglich, daß der Gläubige nicht Früchte der Dankbarkeit bringe, und der Christ sei nicht blos ein lebendiges Glied der Kirche, sondern werde es auch ewig bleiben. Dagegen beharren die Reformirten dabei, daß, wenn der Glaube wirklich aus Gott, und Gott nicht blos Willens, sondern auch im Stande sei jeden Widerstand des fleischlichen Menschen zu überwinden, dieselbe sittliche Macht auch bewirken werde, daß der Christ im Glauben verharre. Der Bekehrte kann nach ihrer Lehre zwar fallen, aber nicht völlig von Christo abfallen, einerseits weil sein Glaube auf dem göttlichen Willen ihn selig zu machen basirt, andererseits durch die unüberwindliche sittliche Kraft der Wahrheit. So hat denn der Christ die Sicherheit seiner Erwählung, und zwar bedarf er dazu nicht einer besondern Offenbarung, sondern diese Sicherheit geht einfach aus dem Glauben an die göttliche Verheissung hervor.

Erst nach der Inbetrachtnahme dieser Differenzen kann die im dritten Artikel der Remonstranz behandelte Frage über den Ursprung des Glaubens beurtheilt und untersucht werden, in welchem Sinn auch die Remonstranten denselben auf Gott zurückführen können. Aus den andern Artikeln folgt nämlich unabwendbar, daß, wie groß auch nach dem remonstrantischen System der Antheil Gottes an der Bekehrung des Menschen ist, dieselbe doch nicht ganz und gar von ihm, sondern theilweise auch von dem freien von ihm unabhängigen Willen des Menschen bewirkt wird; somit ist auch der Glaube nicht blos die Frucht des göttlichen Willens, sondern zum Theil auch des freien Willens des Menschen. Dennoch sagt nun der dritte Artikel ausdrücklich: daß der Mensch den seligmachenden Glauben nicht aus sich selbst noch kraft seines freien Willens habe. — Mit Unrecht sieht man zwar mit Trigland und Groen van Prinsterer hierin eine absichtliche Unwahrheit; denn dieselben Ausdrücke finden sich auch noch in dem 1621 von Episcopius aufgestellten Glaubensbekenntniß, als die Remonstranten bereits nicht mehr zur Kirche gehörten. Um so wichtiger wird aber die Frage, mit welchem Recht die Remonstranten trotz der übrigen damit im Widerspruch stehenden Artikel so lehren konnten. Diese Frage soll uns Arminius selber beantworten. In seinen Werken findet sich nämlich eine Widerlegung von 31 fälschlich ihm zugeschriebenen Artikeln, von denen der 7. lautet: „Der Glaube ist nicht ganz und gar Gottes Gabe, sondern hängt nur theilweise von seiner Gnade, theilweise aber auch von dem freien Willen des Menschen ab, so daß Derselbe nach seinem Wohlgefallen glauben oder nicht glauben kann." Er bestreitet, daß Dies seine Lehre sei, und sagt gerade wie der 3. Artikel der Remonstranz und

das Glaubensbekenntniß von 1621, daß der Glaube kein Product des freien Willens des Menschen, sondern eine Gabe Gottes sei. Zur Begründung dieser Ansicht gebraucht er nun das Gleichniß, daß ein Reicher einem Armen, der sonst vor Hunger umkommen werde, ein Almosen gebe, und fragt, ob dies Almosen deshalb aufhöre eine Gabe zu sein, weil der Arme seine Hand ausstrecke um es anzunehmen, und ob man deshalb sagen dürfe, daß das Almosen theilweise von der Güte des Gebers, theilweise von dem freien Willen des Empfängers abhänge. Aus diesem Gleichniß folgt aber nur, daß der Arme den Besitz des Almosens nicht ganz und allein als ein Product seines freien Willens ansehen kann, daß das Anbieten desselben Seitens des Reichen vorangehen muß und daß ebenso der Glaube nicht ganz Product des freien Willens ist, sondern zunächst auf dem Anbieten der göttlichen Gnade beruht. Aber dasselbe Gleichniß beweist gerade, daß, wenn auch die Ursache des Besitzes des Almosens und ebenso des Glaubens hauptsächlich in dem Willen des Gebers liegt, dieselbe doch nicht allein hierin, sondern theilweise auch in dem freien Willen des Empfängers gesucht werden muß. Und so ist die eigene Begründung des Arminius ein Beweis für die Richtigkeit des ihm gemachten Vorwurfes, daß nach seiner Lehre der Glaube theilweise eine Frucht der göttlichen Gnade, theilweise ein Product des freien Willens des Menschen sei; und der Ausdruck, daß der Glaube aus Gott ist, kann nach ihm Nichts weiter besagen, als daß die Gnade uns durch das Evangelium angeboten werde und der h. Geist zum Glauben des Menschen mitwirke. Die göttliche Gnade bewirkt somit nur die Möglichkeit, aber nicht den wirklichen Besitz des Glaubens. — Dieselbe Inconsequenz wie bei Arminius selbst findet sich nun auch in dem dritten Artikel der Remonstranz, und die Ausdrücke desselben sind mit den übrigen Artikeln nicht vereinbar. Mit scharfer Dialektik hat besonders Trigland den Widerspruch des 3. und 4. Artikels nachgewiesen.

So kommen denn die Differenzpunkte zwischen Reformirten und Remonstranten auf folgende Fragen hinaus, von denen die Ersteren jedesmal das erste, die Letzteren das zweite Glied bejahend beantworten:

1) Muß das Endresultat der sittlichen und religiösen Entwickelung des Menschen dem ewigen Weltplane Gottes entsprechen? oder theilweise als ein unsicheres Product des freien Willens des Menschen betrachtet werden?

2) Hat Christus durch seinen Tod die Erlösung zu Stande gebracht oder blos möglich gemacht? Mit a. W.: werden Diejenigen, für deren Errettung Christus gestorben ist, wirklich selig werden, oder besteht die Möglichkeit, daß der Erlösungsplan durch den Menschen

kraft seines freien Willens vereitelt werde und der Erlöser ohne Erlöste bleibe?

3) Ist der Glaube in absolutem Sinne Gottes Werk, oder nur zum Theil, theilweise dagegen ein von Gott unabhängiges Product des freien Willens des Menschen?

4) Wird Gottes Gnade den Widerstand und die Verstockung der Geschöpfe, die er zur Seligkeit bestimmt hat, besiegen, oder steht es in der Macht des freien Willens des Menschen, der Wirkung Gottes und der Kraft der Wahrheit fortdauernd zu widerstehen?

5) Wird der Christ durch Gottes Gnade im Glauben beharren, oder besteht die Möglichkeit, daß der Gläubige kraft seines freien Willens die Liebe zu Christo und der Wahrheit für immer verliere?

Kritik: Es ist nach alledem eine durchaus oberflächliche Beurtheilung, den Hauptdifferenzpunkt im Universalismus oder Particularismus der göttlichen Gnade zu sehen, darin, daß sie sich auf Alle oder nur auf wenige Auserwählte erstrecke. Wenn man die Grundprincipien des reformirten Systems im Auge behält, so kann man es zwar begreifen, daß die Remonstranten vor den harten Consequenzen der reformirten Lehre zurückschreckten, darf aber nicht übersehen, daß diese harten Consequenzen auf dem damaligen Standpunkte der Dogmatik mit Principien zusammenhingen, deren Verleugnung bei logischer Consequenz zur totalen Vernichtung der Lehre von der freien Gnade führte.

1. Wenn es nach dem ersten und zweiten Artikel der Remonstranten in letzter Instanz von einer von Gott unabhängigen Bestimmung des Menschen abhängt, ob Gottes Erlösungsplan mit dem gefallenen Sünder erreicht wird, so gilt Dies nicht blos mit Bezug auf ein einzelnes Individuum, sondern von allen Individuen, d. h. von der ganzen Menschheit; es hängt also nicht mehr von Gott, sondern von der menschlichen Willkür ab, ob Gottes ewiger Weltplan in Erfüllung geht. Es nützt Nichts zu sagen: Gott leitet das Ganze, und wenn auch bei einzelnen Personen seine Absichten mißglücken, so wird er dieselben doch in Beziehung auf die Menschheit als Ganzes schließlich durchführen. Denn die Menschheit kann eben nicht gedacht werden ohne die Individuen, aus denen sie zusammengesetzt ist. Wenn daher jedes Individuum für sich einen unabhängigen Willen hat, der Gottes Willen fortdauernd vereiteln kann, so hat auch die Menschheit dasselbe Vermögen; das Endresultat der Weltgeschichte wird nicht von Gott, sondern von dem Menschen abhängig, und es besteht die Möglichkeit, daß die Menschheit ihre Mitwirkung endlos verweigert und Gottes Weltplan vereitelt. — Episcopius meint zwar, daß nur die menschliche That, aber nicht der menschliche Wille von Gott abhängig sein könne; aber wenn Gott die Herrschaft über den menschlichen Willen genommen wird, so hört damit auch seine Macht

auf, die Ausführung dieses Willens zu verhindern; die ganze Weltgeschichte wird ein Product des Zufalls, und der Trost, daß Gott unser Leben zu seinen Zielen lenkt, wird uns genommen.

2. Was von Gottes Regierung im Allgemeinen gilt, gilt auch speciell von der Versöhnung. Haben die Menschen Jeder für sich die Freiheit, den Endzweck zu dem sie geschaffen sind und somit auch ihre Erlösung in Christo zu vereiteln, so ist damit die Möglichkeit gesetzt, daß der Erlöser ohne Erlöste und daß der Triumph des Gottesreiches ungewiß bleibt. Christi Erwartung von der Sauerteig- und Senfkorn-artigen Ausbreitung seines Reiches ist Nichts mehr als ein frommer Wunsch, und sein Ausspruch, er habe die Welt überwunden, ohne Grund. — Lehren die Remonstranten, daß Gott das Endresultat der Weltgeschichte vorhergesehen habe, aber nicht zu Stande bringe, so machen sie damit einen Unterschied, der sowohl gegen die Schriftlehre (Röm. 8, 29. 30) als gegen das logische Denken streitet. Gott sieht Alles vorher, kennt die Erlösten im Voraus; ihre Namen sind von Grundlegung der Welt an im Himmel angeschrieben — und doch soll es der Mensch in seiner Macht haben, Das was Gott vorhergesehen hat zu vereiteln — ein unlösbarer Widerspruch. Entweder hat Gott dies Endresultat vorhergesehen, weil es verwirklicht werden sollte, oder wenn es zufolge einer von Gott unabhängigen Macht nicht verwirklicht wird, so kann er es auch nicht vorhergesehen haben. So ist denn die Consequenz der arminianischen praevisa fides die socinianische Leugnung des göttlichen Vorherwissens, wozu denn auch schon Episcopius neigt und die Vorstius wirklich gezogen hat. Es fällt mit der Prädestination auch die Präscienz der menschlichen Handlungen; und wenn auch nicht alle Remonstranten diese Consequenz gezogen haben, so folgt sie doch nichtsdestoweniger aus ihrem System, und die reformirte Polemik gegen Dasselbe ist gerechtfertigt.

3. Die Vorstellung, daß der Glaube zum Theil ein von Gott unabhängiges Product der menschlichen Freiheit sei, streitet aber nicht blos mit dem biblischen Gottesbegriff, sondern auch mit der christlichen Erfahrung. Entsteht der Glaube aus dem Bedürfniß nach göttlicher Erleuchtung und Tröstung, so fragt sich, wer dem Menschen dies Bedürfniß gegeben und wer es durch die mannichfachsten Lebenserfahrungen in ihm entwickelt hat. Die tägliche Erfahrung zeigt uns nun, daß nicht der geringste gute Gedanke je in uns aufkam, der nicht durch frühere Ursachen veranlasst war, die wiederum alle ihren Grund in der obersten Ursache, Gott, haben. Denn wer hat die sittliche Welt so eingerichtet, daß die Kraft der Wahrheit und des Guten mächtiger ist als der Widerstand, den ihr das Geschöpf bieten kann? Da somit alles Gute von Gott gepflanzt, bewahrt, entwickelt und von den Fesseln des Fleisches erlöst wird, so bleibt es

Wahrheit: Gott wirkt sowohl das Wollen als das Vollbringen, Gott zieht durch die Kraft der Wahrheit den Menschen zu Christo, ruft ihn, erschliesst seine Augen, öffnet sein Herz; der Mensch aber ist auch auf sittlichem Gebiete Gottes Geschöpf und das Glaubensleben eine Geburt von oben, eine Schöpfung Gottes, die mit der unwiderstehlichen Macht der Wahrheit und Liebe sich den Weg zum menschlichen Herzen bahnt.

4. Die Lehre von der gratia irresistibilis wird von den Gegnern des reformirten Systems als ein Eingriff in die sittliche Natur des Menschen dargestellt, der nicht gezwungen, sondern freiwillig zum Glauben kommen müsse. Und in der That sind solche Bedenken zum großen Theil veranlasst durch die mechanische Vorstellung mancher Reformirten von der göttlichen Wirksamkeit, wonach die Bekehrung als eine plötzliche, ganz unvorbereitete Erscheinung in der sittlichen Welt, als eine unmittelbare That der göttlichen Allmacht dargestellt wird. Aber wenn auch diese auf Unkunde und Schwärmerei basirende Vorstellung zu verwerfen ist, so muß man doch dem reformirten Princip Recht widerfahren lassen. Denn es gibt doch nicht blos in äusserem mechanischen Sinn, in der physischen Welt unwiderstehliche Kräfte, sondern ebenso auf dem Gebiet des Verstandes und der Sittlichkeit. Wie die physischen Naturgesetze in der äusseren Welt und die logische Beweiskraft in der Wissenschaft, so bestehen auch auf sittlichem Gebiet Gesetze, Hebel und Kräfte, denen der Mensch als sittliches Wesen nicht auf die Länge widerstehen kann, und die deshalb die Bekehrung des Sünders mit sittlicher Nothwendigkeit hervorbringen. Von dieser Nothwendigkeit sprechen die Propheten, wenn sie sagen, Gott sei ihnen zu stark gewesen, und die Apostel, wenn sie sagen, daß sie es nicht lassen *können* von Dem was sie gesehen haben, zu zeugen, und daß der aus Gott Geborne nicht mehr sündigen *kann*. Eine solche sittliche Nothwendigkeit ist um Nichts weniger eine Nothwendigkeit als die physische; und darum vergleicht die Schrift mit Recht das Wort Gottes mit einem Hammer, der Felsen zerschlägt, wie mit dem Sauerteig, der das Mehl mit unwiderstehlicher Kraft durchdringt, und mit dem scharfen zweischneidigen Schwerte; erkennt Gamaliel die Unmöglichkeit, das Werk Gottes zu hindern. So wirkt denn die Gnade Gottes unwiderstehlich, aber freilich nicht plötzlich und mechanisch, sondern in Uebereinstimmung mit den von ihm selbst in der sittlichen Welt aufgestellten Gesetzen. Der Mensch, der kraft der Einrichtung seiner sittlichen Natur vor Gott und der Wahrheit sich beugen muß, thut Dies nicht gezwungen, sondern freiwillig, weil er überzeugt wird. Diese freiwillige Annahme ist eben die nothwendige Folge der Verbindung zwischen der objectiven Sittlichkeit und der subjectiv-sittlichen Anlage des Menschen, die Beide ihren letzten Grund in Gott haben.

5. Auf denselben Gründen basirt die Lehre von der perseverantia fidei. Wenn die Möglichkeit besteht, von dem Glauben abzufallen und die Gnade zu verlieren, wenn diese Möglichkeit von Allen gilt, so treten die früheren Bedenken betreffs der göttlichen Weltregierung wieder hervor, ja es muß consequent sogar zugegeben werden, daß die Erlösten noch im Himmel abfallen können, da sie ja auch dort dasselbe liberum arbitrium behalten. Steht es dagegen einerseits fest, daß Gott das Werk seiner Hände nicht fahren und seine Verheissung nicht unerfüllt läßt, und andererseits, daß die göttliche Anlage im Menschen nicht ausgerottet werden kann und die göttliche Wahrheit auf die Länge mächtiger ist als der menschliche Widerstand, so folgt hieraus, daß der Gläubige zwar oft straucheln, aber nie ganz abfallen kann. Der einmal von der Wahrheit Ueberzeugte kann zwar wie David und Petrus fallen, wird aber ebenso wie sie reuig zurückkehren.

Die Remonstranten wollen zwar aus Joh. 17, 12 die Möglichkeit des Abfalls der Gläubigen erweisen; aber zunächst müßte der Apostel dann mit sich selbst im Widerspruch stehen, da er 3, 39; 10, 29. 1 Joh. 3, 9; 2, 19 diesen Abfall als sittlich unmöglich darstellt und von den Abfälligen lehrt, daß sie nie zu den wahren Christen gehört hätten. Zugleich ist es unwahrscheinlich, daß Johannes die Formel „die der Vater mir gegeben hat", die sonst nur von Denen gebraucht ist, die durch inneres Bedürfniß zu Jesu gezogen werden (6, 44. 39), auf Judas angewandt haben sollte, den er (6, 64. 70) schon von Anfang an als einen Teufel darstellt. Es muß daher entweder mit Calvin das *οὓς δέδωκάς μοι* hier in mehr populärer Weise gebraucht sein, oder mit Lampe das *εἰ μή* gerade wie Gal. 1, 19 erklärt werden; so wenig wie aus dieser Stelle folgt, daß Jacobus, der Bruder des Herrn, zu den Aposteln gehört habe, folgt aus Joh. 17, 12, daß Judas zu den vom Vater Christo Gegebenen gehörte, daß folglich ein Abfall der Heiligen stattfinden kann.

Ebensowenig folgt aus Joh. 15, 4, wo Jesus seine Jünger ermahnt in ihm zu bleiben, die Möglichkeit, daß sie Dies nicht thun. Zwar bezeichnet *μένειν* oft das Nichtverlassen eines Platzes, wo man sich befindet. Aber ursprünglich ist es doch nichts Anderes als ein fortdauerndes, ununterbrochenes Sein. So will denn Jesus hier nicht lehren, daß Jemand der schon ist, auch in ihm bleiben muß, sondern spricht blos die Nothwendigkeit aus, daß seine Jünger fortdauernd mit ihm vereinigt seien (6, 56; 8, 31). Wenn aus dem Wort „bleibet in mir" die Möglichkeit des Abfalls Seitens der Gläubigen folgen soll, so muß auch aus der umgekehrten Nothwendigkeit, daß Jesus in den Seinigen bleibt, die Möglichkeit eines solchen Abfalls seinerseits folgen. Das *μένειν ἐν X.* ist daher nur ein ver-

stärkter Ausdruck für εἶναι ἐν Χ.; und die Möglichkeit des Abfalls der Gläubigen wird an unserer Stelle nicht nur nicht vorausgesetzt, sondern negirt. — Auch das Gleichniß von dem Fadewerden des Salzes Matth. 5, 13 setzt nicht die Möglichkeit voraus, daß Christi Jünger ihren großen Beruf vergessen können; denn Jesus spricht hier nicht von Dem was seine Jünger schon waren, sondern von ihrer Bestimmung in Zukunft und ermahnt sie sich dieser Bestimmung werth zu erhalten. — Die Warnung vor Abfall aber ist auch bei der idealen Vorstellung von dem Jünger Christi nicht überflüssig. Die Ueberzeugung, daß der der Sünde gestorbene Christ nicht mehr sündigen kann (Röm. 6, 2), hält Paulus nicht ab zu ermahnen, daß die Sünde in ihnen nicht herrsche (V. 12). Die Ueberzeugung von der unvergänglichen Kraft des neuen Lebens verhindert ihn nicht gegen Abfall zu warnen (2 Kor. 11, 13. Gal. 1, 9; 5, 4); denn zu den Mitteln, wodurch Gott den Abfall seiner Heiligen verhindert, gehört eben die beständige Ermahnung und Warnung. So warnt Christus Petrus vor dem Abfall (Luc. 22, 31) in demselben Augenblick wo er ausspricht, daß sein Glaube nicht aufhören werde. — 1 Tim. 4, 1 aber bedeutet das „vom Glauben Abfallen" nicht den Glauben in subjectivem Sinne verlieren, sondern den Glauben in objectivem Sinn, das äusserlich angenommene Bekenntniß, verlassen. Ebenso ist es 2 Petr. 2, 1 mit der Christusverleugnung und 1 Joh. 5, 16 mit der Sünde zum Tode; der Apostel setzt damit nicht die Möglichkeit des Abfalls der wahren Gläubigen, die er 2, 19; 3, 9 kräftig negirt, voraus, sondern stellt den Gliedern der Gemeinde, deren Glaube noch nicht festgewurzelt war, die große Wahrheit vor Augen, daß der Mensch ohne Christum durch die Sünde rettungslos verloren geht. — Auch das Beispiel der Galater, die im Geiste begannen und im Fleische endigten, beweist nichts gegen die perseverantia sanctorum. Denn daß ein echter Pauliner auf den jüdisch-gesetzlichen Standpunkt zurückfallen sollte, ist psychologisch undenkbar; die Galater waren aber nur scheinbar auf seiner Höhe christlicher Freiheit gewesen und konnten so in Gefahr kommen dieselbe wieder zu verleugnen. Dasselbe gilt von Hebr. 6, 4: Diejenigen die die himmlische Gnade geschmeckt haben und der Segnungen des Christenthums theilhaftig geworden sind, sind ebendarum noch nicht wahre Gläubige.

Zugleich steht die perseverantia sanctorum in engem Zusammenhang mit der paulinischen Rechtfertigungslehre. Denn die Rechtfertigung des Gläubigen kann ihren Grund nicht in der Würdigkeit des Glaubens selbst haben, sondern darin, daß Gott die potentia für den actus, das Princip für die That nimmt; Dies ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Princip vermö-

gend ist die potentia vermöge sittlicher Nothwendigkeit zur Wirklichkeit zu machen.

Die Remonstranten haben die reformirte Lehre von der Perseveranz so dargestellt, als besage sie, „daß Derjenige der einmal wahrhaft glaube, wenn er auch mit Vorbedacht in große, grobe und gräuliche Sünden falle, gleichwohl von Christo so bewahrt werde, daß er den Glauben nie gänzlich verlieren könne". Dies ist aber die reformirte Lehre nicht. Der wahre Gläubige kann straucheln, aber daß er mit Vorbedacht in gräuliche Sünden fallen könne, ist sowohl streitig mit der Welt-überwindenden Kraft des Glaubens, wodurch der Mensch nicht mehr in der Sünde leben **kann**, als mit der Art der christlichen Hoffnung, kraft deren Jeder der dieselbe hat sich selbst reinigt, wie Christus rein ist (1 Joh. 5, 4. 5; 3, 3. 9). Demgemäß lehrt die dordrechter Synode in Uebereinstimmung mit der Conf. Belg. und dem heidelberger Katechismus: „Weit entfernt davon, daß die Gewißheit der Perseveranz den wahren Gläubigen hochmüthig und fleischlich sicher mache, ist sie im Gegentheil die wahre Wurzel der Demuth, kindlichen Ehrerbietung, wahren Gottseligkeit, Geduld und Standhaftigkeit und ein Sporn zu ernster und anhaltender Uebung der Dankbarkeit und guten Werken."

So ist denn die reformirte Lehre gegenüber den Angriffen der Remonstranten im Recht. — **Dagegen werden nun der reformirten Prädestinationslehre eine Reihe von Vorwürfen gemacht.** Sie soll 1) fatalistisch sein, 2) zum Pantheismus führen, 3) die Selbstthätigkeit des Menschen ausschliessen, 4) träge und sorglos machen, 5) die sittliche Freiheit vernichten, 6) den Schuldbegriff aufheben, 7) die Verantwortlichkeit und Zurechnung und 8) den Strafbegriff aufheben, 9) die Sünde als nothwendig darstellen und deshalb mit Gottes Heiligkeit unverträglich sein, ebenso wie 10) mit seiner Gerechtigkeit und 11) mit seiner Liebe. Auf diese Vorwürfe ist deshalb noch ein Blick zu werfen.

1. Der Vorwurf des **Fatalismus** wird schon von Calvin damit abgewiesen, daß diese stoische Ansicht die Nothwendigkeit ableite aus der fortdauernden Reihe der Ursachen, die in der **Natur** vorhanden seien, daß er dagegen von **Gott** spreche, der, was er nach seiner Weisheit von Ewigkeit bestimmt habe, in der Zeit durch seine Allmacht ausführen.

2. Der Vorwurf des **pantheistischen Spinozismus** basirt darauf, daß das zwinglisch-calvinische System ebenso wie Spinoza allen Zufall ausschliesst und in den Kräften der Natur Gottes eigene Wirksamkeit anerkennt. Aber darum bleibt doch ein gewaltiger Unterschied zwischen **Spinoza's** natura naturans und naturata, **Schelling's** Naturproceß und dem **Hegel'schen** absoluten Sein, und zwischen der biblisch-reformirten Vorstellung des lebendigen Gottes,

der, als der vollkommene Geist, mit unendlicher Weisheit und Liebe das Weltall beherrscht und, obgleich in allem Endlichen lebend und wirkend, doch zugleich als der Unendliche unabhängig vom Endlichen besteht. Die Anerkennung der Wahrheitsmomente im Pantheismus ist darum noch lange kein Pantheismus selbst.

3. Der Vorwurf, daß die Prädestinationslehre die Selbstthätigkeit des Menschen ausschliesse, ist nur bei einer ganz mechanischen Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt möglich, der die Thesis „Gott wirkt“ gleich ist mit der andern „Natur und Mensch wirken nicht.“ Aber die göttliche und menschliche Wirksamkeit stehen durchaus nicht als fremde Mächte einander gegenüber; sondern wie Gott im Menschen wirkt, so lebt, webt und wirkt der Mensch in Gott. Der Glaube ist daher weder das Werk des Menschen ohne Gott, noch das Werk Gottes ohne den Menschen, noch auch theilweise göttliches, theilweise menschliches Werk, sondern gleichzeitig ebensosehr das Werk des Menschen als das Werk und die Gabe Gottes.

4. Die Ansicht, daß die Prädestinationslehre träge und sorglos mache, ist durch die Geschichte gründlich widerlegt; die Erkenntniß, daß wir abhängig von Gott sind und Alles von Ewigkeit nach Gottes Plan zu unserer Seligkeit eingerichtet ist, kann wohl die Bemäntelung, aber nie die Ursache der Sorglosigkeit sein.

5. Zur Beurtheilung des Vorwurfs, daß die Prädestinationslehre unvereinbar mit der sittlichen Freiheit des Menschen sei, ist der Freiheitsbegriff selbst zu untersuchen. Freiheit im allgemeinsten Sinn ist Spontaneität, oder das Vermögen aus sich selbst, d. h. in Uebereinstimmung mit seinem Wesen zu handeln. Sie ist daher auf dem niedrigsten Standpunkte das Vermögen, seinen sinnlichen Neigungen unbehindert zu folgen, auf höherem Standpunkte das Vermögen, nicht blos nach Lust, sondern nach Wahl zu handeln, d. h. zu wollen. Danach besteht die sittliche Freiheit darin, ungehindert die Forderungen der Sittlichkeit zu erfüllen und das Gute zu thun, weil man es will. Diese höchste Freiheit ist jedem Menschen im Unterschied vom Thiere potentiâ, der Anlage nach, eigen, besteht aber deshalb nicht sofort in Wirklichkeit, sondern muß actu erst erworben werden. — Wie soll nun das Streben nach dem endlichen völligen Besitz dieser sittlichen Freiheit in Widerspruch stehen mit der Abhängigkeit des Menschen von Gott oder durch sie irgend beschränkt werden? Der Mensch kommt zu dieser Freiheit ja gerade durch seine Abhängigkeit von Gott, der ihn in Christo aus den Fesseln der Sünde erlöst. Die wahre Freiheit im Menschen ist eine Frucht der göttlichen Wirksamkeit und Eins mit der höchsten sittlichen Nothwendigkeit, dem völligen Unvermögen, anders zu wollen und zu handeln als im Gehorsam gegen Gott.

Der bis auf den heutigen Tag fortdauernde Streit über die Freiheit des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott geht von dem falschen Freiheitsbegriff aus, daß man Freiheit als identisch mit Willkür fasst, d. h. als das Vermögen, in einem bestimmten Augenblick des Lebens Etwas zu wollen oder nicht zu wollen, so oder anders zu wollen. Diese Ansicht heisst Indeterminismus, weil nach ihr der Mensch durch Nichts, auch nicht durch seinen inneren Zustand oder seine sittliche Ueberzeugung, determinirt ist. Sie wurde unter den Griechen von Aristoteles, Epikur und den Akademikern, unter den Kirchenvätern von Pelagius, im Mittelalter von den Nominalisten, besonders von Duns Scotus und Okkam, später von Molina gegen Bajus, von Fénélon und zumal von den Remonstranten vertreten. Ist diese Ansicht richtig, so muß freilich das reformirte Grundprincip von Gottes absoluter Souveränität aufgegeben werden. Aber sie ist aus folgenden Gründen zu verwerfen.

a. Bei dieser Definition des freien Willens wird das überall von der Erfahrung constatirte Gesetz der Ursächlichkeit aufgehoben. Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch nicht will blos weil er so will, sondern weil er bei jeder Willensäusserung durch eine Ursache bestimmt wird.

b. Der so definirte Wille ist ein absoluter Anfangspunkt, ἀρχὴ πράξεως, eine erste Ursache ohne Ursache. Hierdurch wird die Verbindung jeder Lebensäusserung mit den früheren Lebensäusserungen aufgehoben und einer atomistischen Anschauungsweise gehuldigt, die mit dem auch auf sittlichem Gebiet gültigen Gesetz der Entwickelung und der Continuität streitig ist.

c. Diese Freiheitslehre ist die Lehre des Zufalls; dafür daß man so und nicht anders will, besteht keine bestimmte Ursache. Das Existiren solcher Zufälligkeiten aber streitet mit der Erfahrung von dem nothwendigen, allen Zufall ausschliessenden, Zusammenhang der Dinge.

d. Ein solcher Wille ist Willkür; nicht der Verstand, sondern der Wille trifft die Wahl. Nach der Erfahrung aber ist es umgekehrt: erst was der Verstand gutheisst, macht Eindruck auf das Gefühl und bringt so den Willen hervor.

e. Bei dieser Freiheitstheorie könnte jeden Augenblick der Bösewicht sich in einen ehrlichen Mann und der ehrliche Mann in einen Betrüger verwandeln; es wäre folglich Unsinn, sich auf den Mann von erprobter Treue zu verlassen.

f. Ueberhaupt ist diese Theorie beleidigend für die menschliche Natur. Der Mensch der das Böse nicht aus irgend einer Ursache, sondern nur deshalb thäte weil er es so wollte, wäre kein Mensch, sondern ein Teufel.

g. Wäre eine solche Willensfreiheit in der menschlichen Natur

begründet, so müsste sie sich gleich sehr in den verschiedensten sittlichen Zuständen nachweisen lassen. Aber nach der Erfahrung nimmt bei sittlichem Rückschritt das Können des Guten stets ab, und wird das Vermeiden des Bösen stets schwieriger; bei zunehmender Sittlichkeit aber wird das Vermögen, gleich sehr das Böse wie das Gute zu wollen, beständig vermindert und macht einem Zustande sittlicher Nothwendigkeit Platz, indem die Möglichkeit, das Böse zu wollen, endlich ganz aufgehoben wird.

Die anthropologische Erfahrung lehrt folglich keine Willensfreiheit in diesem Sinn. Was sie constatirt, ist blos Dies, daß der Mensch oft der Ursachen, die ihn das Eine wollen, das Andere nicht wollen lassen, sich nicht völlig bewusst ist und sich einbildet, daß sein Wollen ein beständiges Anfangen sei, das als solches durch Nichts veranlasst werde. — Die reformirten Theologen haben darum immer diese Vorstellung von der Willensfreiheit mit Nachdruck bestritten, und nicht blos wegen ihrer Nichtvereinbarkeit mit der göttlichen Souveränität, sondern auch aus anthropologischen Gründen; so besonders Voetius, Pictet und Amyraut. Und unter den Indeterministen hat Kant sich genöthigt gesehen, weil nicht im Stande, seinen Freiheitsbegriff empirisch zu constatiren, ihn ohne irgend einen Beweis als Postulat der praktischen Vernunft hinzustellen und von der empirischen nach der intelligiblen Welt zu verweisen; Jul. Müller aber musste, weil er für die Freiheit in diesem Sinn keinen Anfangspunkt in diesem Leben finden konnte, um ihre Existenz zu behaupten, die Hypothese einer vorweltlichen Periode des Menschen zu Hülfe rufen. So ist denn dieser Begriff von Freiheit gleich Willkür aufzugeben, und die Freiheit zu definiren als das Vermögen des sittlichen Menschen, um, bei zunehmender Entwickelung, mit sittlicher Willenskraft in den Zusammenhang der physischen Ursachen einzugreifen, seine sinnlichen Triebe zu beherrschen, in seinem Wollen von Allem unabhängig zu sein mit Ausnahme Gottes. Die sittliche Freiheit ist kein Anfang, sondern Resultat der Erziehung des Menschen zu persönlicher Selbständigkeit, nicht das Vermögen anders wollen zu können als Gott will, sondern das Gegentheil.

6. Ebenso muß, um den Einwand, die Prädestinationslehre nehme der Sünde den Charakter als Schuld, richtig zu beantworten, der Schuldbegriff anthropologisch untersucht werden. Die erste Bedeutung von Schuld ist, daß man durch eigene Verkehrtheit selbst Ursache von etwas Bösem ist; dieser Schuldbegriff setzt zwar eine That des Willens voraus, aber deshalb noch keinen Willen, der ohne ursächlichen Zusammenhang in der Luft schwebte. — Eine zweite Bedeutung des Wortes ist, daß man Jemand Etwas schuldig ist; dieser Schuldbegriff als Bezahlung des Schuldigen auf sittliches Gebiet übertragen, gehört dem gesetzlichem Standpunkte an, auf dem

der Mensch schuldig ist das ganze Gesetz zu erfüllen, und weil er Dies nicht kann, strafbar ist. Aber auf dem Standpunkt der Gnade steht der Sünder Gott nicht wie ein Schuldner seinem Gläubiger, sondern wie ein abgeirrtes Kind seinem Vater gegenüber. Im neuen Bunde wird die Schuld vergeben, d. h. der gesetzliche Schuldbegriff aufgehoben. Denn diese Vergebung der Schuld bedeutet nicht, daß Gott aus einem Gläubiger ein Vater geworden wäre, sondern ist von Ewigkeit an in Gottes Weltplan aufgenommen. — Ein dritter Schuldbegriff endlich ist es, daß man voraussetzt, daß der Mensch der verkehrt handelt, unter denselben Umständen das Anders-handeln gleich sehr in seiner Macht hatte; aber dieser Begriff steht und fällt mit dem pelagianischen Freiheitsbegriff.

7. Durch die Prädestinationslehre gehen die Begriffe Verantwortlichkeit und Zurechnung verloren. Aber von Zweien ist nur Eins möglich: entweder ruft Gott nach der Forderung des Gesetzes zur Verantwortung, und dann gehen Alle verloren; oder sie werden durch seine väterliche Liebe gerettet, dann aber besteht jene Zurechnung nicht objectiv, sondern nur subjectiv. Die Bibel lehrt, daß, wenn Gott die Menschen vor sein Gericht stellte, Keiner darin bestehen könnte, fügt aber den Trost hinzu, daß Gott dies Gericht nicht anwenden wird.

8. Es geht ferner durch jene Lehre der Strafbegriff verloren. Freilich wird der gesetzliche Begriff von Strafe als Wiedervergeltung, der eng mit den gesetzlichen Begriffen von Schuld und Zurechnung zusammenhängt, aufgehoben, aber nur um dem richtigen Strafbegriff zu weichen, wie ihn Jesus selbst aufgestellt hat. Nach ihm ist die Strafe der Sünde so wenig wie der Lohn der Tugend etwas Aeusseres, blos mechanisch mit ihr verbunden; sondern wie der Gläubige in seinem Glauben das ewige Leben hat, so hat die Sünde und der Unglaube ihre Strafe (κρίσις) ebenfalls in sich selbst; die Strafe der Gottlosen besteht darin, daß sie in der Finsterniß bleiben und aus dem sittlichen Tode nicht auferstehen.

9. Die reformirte Prädestinationslehre stellt die Sünde als nothwendig hin und ist darum mit Gottes Heiligkeit unvereinbar. — Richtig ist, daß die Sünde nicht in dem Sinn als nothwendig gelten kann, daß sie zum Wesen der menschlichen Natur gehörte. Aber in dem Sinne ist sie freilich als unvermeidlich zu fassen, daß sie sich in jedem Individuum so lange findet, als ihm nicht mit der Erlösung ein neues Lebensprincip eingepflanzt ist, wodurch eben die Macht der Sünde gebrochen wird. Und es ist nutzlos den Unterschied zu machen, daß Gott die Sünde nicht wolle, sondern nur zulasse; denn dies Zulassen ist nach dem ganzen Gottesbegriff schlechterdings auch ein Wollen. Eine Weltordnung aber, welcher zufolge in dem menschlichen Geschlecht der Geist sich

unter mannichfachem Streiten und Straucheln doch immer mehr aus dem Naturzustande zur sittlichen Freiheit entwickelt, ist nichts weniger als streitend mit dem Glauben an die göttliche Heiligkeit.

10. Die reformirte Prädestinationslehre streitet mit Gottes Gerechtigkeit, indem er Einigen die religiösen Segnungen schenkt, die er Andern vorenthält. — Dies Factum als solches steht fest. Israels besondere Erwählung zu dem Volke Gottes par excellence kann nicht aus dem freien Willen dieses Volkes, sondern nur aus Gottes freier Gnadenwahl abgeleitet werden. Und wie mit den Völkern so steht es auch mit den Personen. Aber darf darum das Geschöpf zum Schöpfer sagen: warum hast du mich so gemacht? (Röm. 9, 20.) Hat der Herr des Himmels und der Erde kein Recht mit dem Seinen zu thun wie er will? (Matth. 20, 15.) Kann es ihm als Unrecht angerechnet werden, daß er dem Einen 5, dem Andern 2, dem Dritten 1 Talent gibt? (Matth. 25, 14.) Oder muß er Rechenschaft dafür geben, wenn er Einige erst zur elften Stunde ruft? (Matth. 20, 6.) — Wenn Gottes Gerechtigkeit das Austheilen seiner Gaben nach gleichem Maßstabe sein soll, so ist er allerdings nicht gerecht. Aber der biblische Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ist ein ganz anderer, und Eins mit seiner Weisheit und Liebe.

11. Die reformirte Prädestinationslehre ist streitig mit der göttlichen Liebe, weil ihr zufolge Gott das ewige Verderben eines großen Theils seiner vernünftigen Geschöpfe gewollt hat. — Dies Bedenken ist richtig, wenn wirklich das Endresultat der menschlichen Entwickelung die ewige Ausschliessung aller Derer ist, die in dieser Welt durch Gottes Gnade nicht zum Glauben geführt sind. Aber es ist die Frage: Kann eine Weltordnung die ihren Grund in Gott hat, von Ewigkeit an auf ein solches dualistisches Endresultat angelegt sein? Gott will als Endresultat das Gute; entweder wird es nicht erreicht, und dann fällt das reformirte Princip; oder weil Gott das Gute will, muß es einmal vollkommen triumphiren und das Böse völlig besiegen. Die Frage über die Apokatastasis kommt eben schließlich auf die Frage hinaus, ob das Gottesreich schließlich vollkommen triumphiren wird oder nicht.

Mit Beziehung auf das menschliche Geschlecht wird nun diese Frage sowohl im A. T. als im N. T. bejahend beantwortet (1 Mos. 3, 15. Ps. 104, 35. Jes. 11, 9; 25, 8. Matth. 13, 30. 33; 15, 13; 16, 18. Joh. 10, 16; 12, 32. Röm. 11, 25. 26). Doch beziehen sich alle diese Stellen nur auf das menschliche Geschlecht als solches, und über das Loos der Individuen, die vor dem Tage des endlichen Triumphes entschlafen sind, ohne während ihres irdischen Lebens dem Gottesreich einverleibt zu sein, spricht die

Schrift sich nicht aus. Es hängt daher Alles von der Frage ab, ob nach dem Evangelium auch im folgenden Leben Gelegenheit dem Gottesreich einverleibt zu werden für Diejenigen besteht, die in diesem Leben von Gott getrennt blieben. Nun scheint zwar Jesus eine ewige Scheidung der Bösen und Guten zu lehren; aber Matth. 26, 25 hat nur einen sprüchwörtlichen Charakter; Luc. 16, 26 kommt in einem Gleichniß vor, das sich der jüdischen Vorstellung vom Hades bedient; bei Matth. 13, 37—43 ist es kritisch fraglich, ob wir daselbst eine authentische Erklärung der betreffenden Gleichnisse haben; Matth. 7, 22. 23 fehlt bei Luc. 6, 46. 47; und bei Matth. 25, 31—46 fragt es sich schon des hier vorkommenden Pronomens wegen, ob wir eine echte Rede Jesu vor uns haben. — Bei dieser Sachlage darf man aus solchen Stellen nicht schliessen, daß Jesus den Dualismus als das Endresultat der Weltentwickelung gelehrt habe, wo er andererseits so klar den völligen Triumph des Guten in der Menschheit lehrt. Hat er daher auch nirgends die individuelle Apokatastasis gelehrt, so hat man doch bei seiner ganzen Anschauungsweise über das Verhältniß von Gott und Mensch kein Recht zu sagen, daß er das Gegentheil lehre. — Und es fehlt im N. T. nicht an Winken dafür, daß der Weg der Seligkeit für Niemand mit dem Tode geschlossen ist, sondern daß auch an jener Seite des Grabes Gottes erziehende Wirksamkeit zur Belehrung der Menschen fortgesetzt werden wird (1 Petr. 4, 6; 3, 19. 20. Apg. 4, 12. Eph. 4, 9. 10. Phil. 2, 10. 11. Röm. 5, 18).

Es fragt sich nun aber, ob die Prädestinationslehre, wenn ihr die Kehrseite der ewigen Reprobation genommen wird, ihren reformirten Charakter behält; mit andern Worten, ob der Particularismus zum Charakter der reformirten Kirchenlehre gehört, so daß mit seiner Wegnahme ein Princip dieser Lehre wegfallen würde. Die Lösung dieser Frage bieten folgende Wahrnehmungen:

1. Die Reprobationslehre war auf dem dualistischen Standpunkte, auf dem zur Zeit des Streites sowohl Lutheraner und Remonstranten als Reformirte standen, eine nothwendige Consequenz, der man nicht entgehen konnte, wollte man die Wahrheit der völligen Abhängigkeit des Menschen von Gott aufrecht erhalten. Es bestand das Dilemma: Entweder hatte Gott die ewige Verdammniß Einiger — und diese stand beiden Parteien fest — gewollt oder nicht gewollt. Hatte er sie nicht gewollt, so bestand sie gegen seinen Willen kraft des menschlichen Willens; dann war aber auch die nothwendige Kehrseite, daß der Glaube nicht völlig als Gottes Werk, sondern theilweise auch als ein von Gott unabhängiges menschliches Product betrachtet werden musste. Gab man Dies nicht zu, so musste man das decretum horribile, das mysterium tremondum aner-

kennen. Es ist dasselbe also eine Consequenz, nicht das Princip; zeigt sich daher, daß diese Consequenz mit Unrecht gezogen ist, so kann sie unbeschadet des Princips wegfallen.

2. Die Berathungen der dordrechter Synode über die remonstrantische Streitfrage liefern denselben Beweis, daß es den Reformirten nicht um den Particularismus, sondern um die absolute Gnade Gottes zu thun war. Schon in der 32. Sitzung ermahnte Bogerman die Remonstranten, sich an die Fragen zu halten, die die Election beträfen, statt in gehässiger Art bei der Reprobation stehen zu bleiben. Trotzdem griffen die Remonstranten gerade die Reprobation heraus, ohne zu fragen, ob diese Lehre nicht angenommen werden müsse, sobald das Princip der Erwählung feststand. Die Synode beschloß deshalb, bevor man über die Reprobation verhandle, erst das Princip, dessen Consequenz sie war, zu untersuchen; und als die Remonstranten Dies verweigerten, ging die Synode nicht darauf ein, weil es sich hier nicht um eine Angelegenheit des Gewissens, sondern der Methode handle, die fordere, daß man erst über die Thesis und dann über ihre Negation spreche.

3. Ein fernerer Beweis, daß der Particularismus nicht zum Wesen der reformirten Kirchenlehre gehört, ist das Sträuben der Kirche gegen den von Zwingli, Calvin, Beza, Piscator, Trigland, Bogerman, Gomarus, Maccovius u. A. vertretenen Supralapsarismus. Die Inconsequenz des Infralapsarismus, der den Fall Adam's nicht als von Gott in seinem Weltplane geordnet, sondern nur als von ihm vorhergesehenes Product des freien Willens Adam's betrachtet, liegt auf der Hand; gegen ihn gelten alle Beschwerden, die sich gegen den vorhergesehenen Glauben der Remonstranten erheben. Aber darin daß die Kirche diese inconsequente Ansicht der consequenten vorzog, liegt ein deutlicher Beleg für ihr Streben, den Particularismus zu vermeiden und die Ursache eines ewigen Zwiespalts zwischen Gut und Böse von Gott abzuwenden.

4. Die Verwerfung des Universalismus basirte endlich darauf, daß die allgemeine Gnade nur als ein allgemeines Anbieten der Seligkeit dargestellt wurde, von dem der Mensch je nach seinem Willen Gebrauch machen konnte oder nicht. Es galt dabei nur die Aufrechthaltung des Princips, daß die Seligkeit von Gott nicht blos angeboten, sondern wirklich geschenkt werde. Um dieses Princips willen ließ man sich den Particularismus gefallen als eine, wie man glaubte, unvermeidliche Consequenz, die man jedoch soviel wie möglich milderte und wo es anging verschwieg. So sprechen die erste baseler Confession, die Artikel der englischen wie die Confession der schottischen Kirche und der heidelberger Katechismus nur von der Erwählung; die Verwerfung wird zwar vorausgesetzt, aber

nicht ausdrücklich gelehrt. Und selbst die zweite helvetische Confession macht bei der Erwähnung der absoluten Prädestination den Zusatz, daß, obgleich Gott wisse wer die Seinigen seien, und obgleich die Schrift von der nur kleinen Zahl der Erwählten spreche, man doch von Allen das Gute hoffen müsse und Niemand leichtfertig zu den Verworfenen rechnen dürfe.

X.

Das Streben nach consequenter Durchführung des Princips von Gottes absoluter Souveränität sichtbar auch in den abweichenden Richtungen, die im Schooße der reformirten Kirche entstanden.

Die Remonstranten verwarfen das decretum reprobationis absolutum nicht aus Bedenken gegen die Macht der göttlichen Gnade, sondern als streitig mit Gottes Gerechtigkeit. Amyraut verbarg Dasselbe hinter dem Schleier eines idealistischen Universalismus. Pajon verwarf jede Mitwirkung (concursus) Gottes mit der Natur und des h. Geistes mit dem Wort als streitig mit Gottes Souveränität, um jede Wirksamkeit in der Natur und in der sittlichen Welt allein aus der ursprünglichen Einrichtung der Dinge zu erklären, wie dieselbe bei der Schöpfung von Gott begründet war. Ebenso erachtete Balthasar Bekker die fortdauernde Macht des Teufels für unvereinbar mit Gottes Einheit und absoluter Souveränität; Herm. Alex. Roëll die ewige Zeugung des Sohnes für unvereinbar mit Gottes geistiger Natur und mit der wahren ewigen Gottheit des Logos. Piscator verwarf die Lehre von der äusseren Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nicht blos aus anthropologischen Gründen, sondern auch als streitig mit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Auch die Ansichten des Pontian von Hattem über Sünde und Gnade, wie die der Quäker und Labadisten über die Schrift, die Sacramente, das Lehramt, den Cultus und den Sabbath waren nichts Anderes als eine radicale Entwickelung des reformirten Grundbegriffs von Gottes absoluter Souveränität. Alle diese verschiedenen Abweichungen von der Kirchenlehre sind nicht frei von Uebertreibungen, verweisen aber gleichzeitig die Kirche auf die ihrer Lehre noch anklebenden Gebrechen, die kraft ihres Princips wegfallen müssen.

So haben wir denn die beiden Grundprincipien der reformirten Kirche in ihrer Entwickelung verfolgt. Ihnen muß die reformirte Kirche auch in Zukunft treu bleiben. Sie waren es, deren consequente Entwickelung und Anwendung dieser Kirche den hohen Platz unter den

verschiedenen protestantischen Gemeinschaften gegeben hat. Bei Anerkennung dieser zwei Principien wird auch die größte wissenschaftliche Freiheit nie „der Hauptsache, dem Geist und Wesen" des reformirten Bekenntnisses hemmend in den Weg treten, und wird die Kirche vor dem Eindringen jedweder Richtung bewahrt bleiben, die entweder den einigen Namen, in dem man selig werden kann, verleugnet oder das Vertrauen der Christen nicht auf Gott allein, sondern auf die Vermittelung von Creaturen und eigener Verdienstlichkeit baut. Wie diese Principien in allen einzelnen Artikeln und Lehrstücken angewandt werden müssen, lässt sich jetzt, ohne die Kirche in zahllose Fractionen zu zerreissen, nicht mehr so wie früher in allgemein geltenden Formeln ausdrücken und kirchlich feststellen. Daß man früher statt der Principien bestimmte Lehrformeln allgemein verbindlich gemacht hat, ist, in Verbindung mit der Versäumung der versprochenen Revision der Symbole, Ursache eines unnatürlichen Zustandes geworden, der die höhere Entwickelung der Kirche sehr gehemmt hat. Es dürfen daher nur die beiden Hauptprincipien verbindlich bleiben, um die Kirche gegen unchristliche Lehren zu schützen; aber die Anwendung und nähere Entwickelung dieser Principien muß jetzt der wissenschaftlichen Untersuchung überlassen werden, und es ist eine consequentere Anwendung und wissenschaftlichere Entwickelung, als sie in den Symbolen möglich war, durchaus wünschenswerth. Dadurch daß die reformirte Kirche also einerseits jenen Principien treu bleibt, andererseits das Recht der wissenschaftlichen und christlichen Freiheit handhabt, kann sie, ohne ihren eigenthümlichen Charakter zu verleugnen, auf dem Gebiete der Wahrheit stets vorwärts gehen und bei dem Bewusstsein ihrer Fehlbarkeit und unvollständigen Kenntniß doch immer mehr darnach streben, das Ideal der Wahrheit völlig zu erreichen.

VIII.

Das Alter der Nobla leiczon.

Erwiderung auf die Entgegnung des Prof. Dr. Herzog in Erlangen (Heft I. 1865 dieser Zeitschrift).

Von

Dr. **Ebrard** in Erlangen.

Auf meinen kleinen Aufsatz »über das Alter der Nobla leiczon« im Jahrgang 1864, Heft II. dieser Zeitschrift hätte ich mir keine so animose Abfertigung vermuthet, wie sie in Heft I. des Jahrg. 1865 aus der Feder meines Collegen, Prof. Dr. Herzog, erfolgt ist. Ihm, welcher gegen Dieckhoff das höhere Alter der waldensischen Literatur so glänzend verfochten hatte, hätten ein paar Bemerkungen, welche den Beweis zu liefern suchten, daß er seine frühere Position auf Bradshaw's Entdeckungen hin keineswegs ohne Weiteres aufzugeben und den Rückzug anzutreten nöthig habe, doch wohl eher willkommen als unerwünscht sein müssen. Zudem hatte ich ihm in mündlichem freundschaftlichem Gespräch meine Bedenken kund gegeben, in welche Schwierigkeiten der aus Bradshaw's Fund so zuversichtlich gezogene Schluß verwickeln würde, und er war es selbst, der mich aufforderte, meine Gedanken hierüber in der Zeitschrift zu veröffentlichen. Hiernach glaubte ich eine Replik hoffen zu dürfen, die, wie mein Artikel, sich an die S a c h e hielt, ohne mit ironischen Redensarten, wie, „Dr. Ebrard hat nun aber ein Mittel gefunden, um allen Schwierigkeiten ein Ende zu machen“, „er weiß die Sache so zu wenden“, „zu diesem Behufe bedient er sich folgender Operation“ u. dergl., die P e r s o n des Gegners anzugreifen.

Diese Polemik erscheint aber um so ungeeigneter, als die ganze Replik Dr. Herzogs ja doch nichts als ein einziger, großer Rückzug ist. „D a ß d i e J a h r z a h l 1400 f ü r d i e V e r a b f a s s u n g d e r Nobla leiczon f e s t s t e h t“, Dies war sein aus Bradshaw geschlußfolgerter Satz; gegen d i e s e n Satz hatten sich meine Bedenken gerichtet. Und so gewichtig sind diese Bedenken gewesen, daß Dr. Herzog in seiner Replik jenen

Satz in aller Stille fallen läſſt, und jetzt davon redet, daß die Lesart „mil et 4 cents“ „nur überhaupt in die späteren Zeiten des fünfzehnten Jahrhunderts hinabführt“, und daß „das Gedicht nur überhaupt in die spätere Zeit des 15. Jahrhunderts fällt“. Jenen Satz also, daß „die Jahrzahl 1400 für die Verabfassung der N. l. feststehe“ hat er fallen lassen. Nun eben diesen Satz hatte ich angegriffen; von diesem Satze hatte ich erwiesen, daß er in Widersprüche verwickle. Mein Beweisverfahren muß also doch nicht so ganz und gar ungeschickt gewesen sein. —

„Eilfhundert Jahre“ nach der einen Lesart, „vierzehnhundert“ nach der andern waren seit der Entstehung der Offenbarung Johannis verflossen, als die N. l. gedichtet ward. Ist die Lesart 1400 die echte, so kann für die N. l. nicht, wie Dr. Herzog behauptet hatte, „die Jahrzahl 1400 (nach Christi Geburt) feststehen“, sondern die N. l. müſſte dann um 1500 n. Chr. gedichtet sein; das aber — sagte ich — sei schon aus dem Grunde unmöglich, weil einzelne codd. des Gedichtes (der genfer Nr. 207 und der eine cambridger) schon aus dem Laufe des 15. Jahrhunderts stammen. Diesem zwingenden Schlusse sucht nun Dr. Herzog die Spitze abzubrechen, indem er einerseits daran erinnert, daß der Dichter der N. l. sich 1 Joh. „überhaupt nur in den spätern Decennien des ersten Jahrhunderts“ verabfaſſt denken möchte, und indem er andererseits sagt, daß über das Alter jener codd. „kein unwiderrufliches Urtheil ausgesprochen sei“. Aber jene erstere Auskunft scheint mir ebenso unglücklich als diese zweite. Von der Hypothese Hitzig's und Anderer, daß die Zahl 666 in Offenb. 13, 18 auf den Kaiser Nero zu deuten und die Offenbarung sammt den Briefen unter Otho oder Vitellius verfaſſt sei, wuſſte das Mittelalter, auch das 15. Jahrhundert, noch Nichts; die Abfassung der johanneischen Schriften unter Domitian ward als feststehend betrachtet; somit kann der Dichter der N. l. (der ja überdies dort ein chronologisches Datum geben will) an keinen andern Zeitpunkt, als an das Jahr 95—96 gedacht haben; und wenn er nun sagt, es seien seitdem ben mil et 4 cent anez compli entierament, so führt dies unnachsichtlich auf das Jahr 1500 herab. So spät kann nun aber die N. l. nicht gedichtet sein, schon weil damals, nachdem der Sturm der hussitischen Bewegung sieben Jahrzehente lang Europa durchschüttert hatte, nachdem Savonarola, Joh. v. Wesel († 1482), Joh. v. Goch († 1475) und Joh. Wessel († 1489) aufgetreten waren, die Schilderungen der N. l. gar nicht mehr zutreffend gewesen wären; dann aber auch darum, weil ja zwei codd.

der N. l. schon aus dem Verlaufe des 15. Jahrh. stammen. Daß sie daher stammen, habe ich auf die Aussage und Autorität des Dr. Herzog hin angenommen; er hat den genfer cod. gesehen und untersucht, nicht ich. Ich würde es für eine Insolenz von meiner Seite gehalten haben, sein kritisches Urtheil in Zweifel zu ziehen [1]). Er aber nimmt es mir förmlich übel, daß ich seinem Urtheil geglaubt habe. Er fordert, ich hätte es als „sich von selbst verstehend" betrachten sollen, daß mit Dem was er über jenen cod. gesagt, „kein unwiderrufliches Urtheil ausgesprochen sei". Fürwahr eine seltsame Zumuthung! Wollte ich doch eben nur darauf aufmerksam machen, daß Das was Dr. Herzog über das Alter jenes cod. gesagt hatte, mit Dem was der nämliche Dr. Herzog aus der Lesart mil et 4 cent folgere, nicht in Einklang zu bringen sei! Will er darauf hin sein früheres Urtheil über das Alter jenes cod. fallen lassen, so erkennt er damit eben thatsächlich an, daß der von mir aufgezeigte Widerspruch wirklich vorhanden war. Nur kommt er mit dem Zugeständniß, daß seine kritische Taxirung jenes cod. eine irrige gewesen, und mit der fernern Concession, daß die N. l. nicht im Jahre 1400, sondern erst in den letzten Decennien des 15. Jahrhunderts gedichtet sei, dennoch nicht über die Widersprüche hinaus, weil eben die Lesart mil et 4 cent frühestens auf das Jahr 1496 führen würde.

Ich habe nun, um mit meinem geehrten Gegner zu reden, „ein Mittel gefunden, um allen Schwierigkeiten ein Ende zu machen", und ich habe nicht nur „im Ernste geglaubt", sondern glaube jetzt noch im Ernst, daß meine Annahme eine höchst natürliche und ungezwungene ist.

Fest stehen die Thatsachen: a) daß der dubliner cod. vom Jahre 1524 und ein genfer cod. aus dem 16. Jahrh. mil et cent lesen; b) daß eines der morland'schen Fragmente mil et CCCC liest; c) daß ein cambridger cod. aus dem 15. Jahrh. zwar mil et cent liest, aber vor dem Worte cent eine Rasur hat, unter welcher noch eine 4 durchschimmert.

Diese Thatsachen lasse ich unbezweifelt. Es fragt sich nur: wann und wie sind diese Varianten entstanden? welche Lesart

---

[1]) Herzog, „Die romanischen Waldenser", S. 49: „Die sehr leserliche Schrift mag wohl nicht älter als aus der Mitte des 15. Jahrhunderts sein. Damit stimmt Dr. Todd überein, der nach einem Facsimile geurtheilt hat, daß die Schrift der Zeit zwischen 1450 und 1500 angehören möge." Nun beweist dort Dr. Herzog überdies, daß der Text der N. l. in diesem cod. selbst erst die Abschrift eines älteren Exemplares ist und bereits als ein corrupter Text sich darstellt.

ist die echte? wie ist die Correctur in jenem cambridger cod. zu erklären und in welcher Absicht wurde dieselbe vorgenommen?

Dr. Herzog betrachtet es als eine sich von selbst verstehende Sache: im cambridger cod. stand ursprünglich 1400, folglich ist 1400 die echte Lesart. Mir folgt Das nicht so ohne Weiteres. Eine Lesart, die in einem einzelnen cod. ursprünglich stand und dann umcorrigirt wurde, muß nicht nothwendig die ursprüngliche Lesart schlechthin sein. An sich ist auch denkbar (und kommt z. B. in den neutestamentlicher Manuscripten mehrmals vor), daß in einem einzelnen cod. zuerst eine schlechte, jüngere Lesart stand und daß dann die bessere ältere an ihre Stelle gesetzt wurde durch Correctur.

Dr. Herzog setzt voraus, 1400 sei die echte Lesart. Um der N. l. ein höheres Alter anzudichten, habe man (jedenfalls schon vor dem Jahr 1524, wo sich schon 1100 im dubliner cod. findet) 1400 in 1100 umcorrigirt.

Ich habe gezeigt, in welche objectiven Schwierigkeiten man sich durch die Annahme, daß 1400 die echte Lesart sei, verwickle. Ich habe sodann gefragt, ob denn nicht auch unter der umgekehrten Voraussetzung, daß 1100 die echte Lesart sei, jene Rasur im cambridger cod. sich erklären lasse?

Und sie läßt sich erklären, wie ich schon gezeigt habe und nun noch deutlicher zeigen will.

Wenn in einem pietistischen Conventikel unserer Tage der Stundenhalter eine alte, in der Zeit Spener's gedruckte Predigt vorliest und findet in dieser Predigt die Worte: „sechzehn Jahrhunderte bereits sind seit der Himmelfahrt unsers Herrn verflossen; seit sechzehn Jahrhunderten ruft und lockt er und breitet vom Himmel seine Arme gegen uns aus" u. s. w.: — sollte da der Stundenhalter nicht etwa auf den Gedanken kommen können, statt „16 Jahrhunderte" frischweg zu lesen: „18 Jahrhunderte"? Ihm ist es ja blos darum zu thun, daß das erbauliche Wort, das er liest, dem unwillkürlichen Bewusstsein der Hörer sich anpasse. Die alte Predigt soll neu werden, soll in die Jetztzeit hereintreten, in ihr wirken; sie soll klingen, als wäre sie eben für die Jetztzeit geschrieben; sie soll lauten, wie sie lauten würde, wenn Spener zur Gegenwart redete. Der Stundenhalter liest die Predigt ja nicht vor zu dem wissenschaftlichen Zweck, zu welchem ein Professor der Homiletik sie seinen Zuhörern vorlesen würde, um ihnen nämlich ein Bild der Predigtweise des 17. Jahrhunderts zu geben, sondern zu dem unmittelbar praktischen Zwecke, seine Hörer durch den Inhalt der Predigt zu erbauen und zu fördern. Würde er nun lesen „16 Jahrhunderte", so würde er die Zuhörer

zu der Reflexion veranlassen: „Ei, wir zählen ja jetzt 1864; diese Predigt muß also wohl schon über 200 Jahre alt sein." Damit würde er die Hörer vom Gegenstand ablenken und zerstreuen.

Ich nehme nun an, wenn ein waldensischer frayre einem Kreise heimlicher Anhänger die N. l. vortrug, so war es ihm auch darum zu thun, daß die Sache in die Herzen einschlage, daß zerstreuende Rechenexempel ferngehalten würden.

Dr. Herzog freilich nimmt das gerade Gegentheil an. „Die Jahrzahl 1100 entsprach der Erbauung, wie die Waldenser sie verstanden, gewiß mehr, als die Lesart 1400, weil das Gedicht dadurch als älter, ehrwürdiger erschien. Aber welche Verstandesoperation müßte ein solcher Verkündiger der Gottesbotschaft seinen Zuhörern zugemuthet haben! „Eilfhundert Jahre, hören wir, seien verflossen. Bis wann? Offenbar bis zur Verabfassung dieses Gedichtes. Seit wann? Seit die Stelle geschrieben ward, daß wir in den letzten Zeiten sind. Diese Stelle steht im 1. Br. Joh. Dieser Brief ist, wie wir in der Schule (si diis placet!) gelernt haben, um das Jahr 100 geschrieben. 1100 Jahre nach Johannis Schriften geschrieben, macht 1200. Jetzt zählen wir 1500. Das Gedicht ist also schon 300 Jahre alt. Ach wie erbaulich, so ein altes Gedicht zu vernehmen!" — Hoffentlich hielt der Vortragende nach V. 7 jedesmal einige Minuten inne, um den Hörern zu jenem algebraischen Exempel die erforderliche Zeit zu lassen!

Difficile est, satiram non scribere. Wir meinen, wenn man solche Zwecke gehabt hätte, so hätte man den Hörern die Sache dadurch er eichtert, daß man nicht auf 1 Joh., sondern auf die Geburt Christi zurückging, und hätte nicht gesetzt: schon reichlich 1100 Jahre sind vollkommen erfüllt", sondern: „erst 1100 Jahre, kaum 11 Jahrhunderte ist es her." Wie leicht hätte sich so umcorrigiren lassen! — Aber würde denn nicht überhaupt eine einfache mündliche Notiz, „es sei das ein uraltes Gedicht", weit „erbaulicher" in Herzog's Sinn gewirkt haben, als ein dem Verstande der in der Chronologie gewiß sehr unbewanderten armen Leute zugemuthetes complicirtes Rechenexempel? Und was lag am Ende am Alter des einzelnen Gedichtes? Auf das Alter der Secte wäre es vor Allem angekommen, und in der That nimmt Dr. Herzog an, diese habe man in's Fabelhafte hinaufdatiren wollen. Aber ich habe ihm ja schon in meinem vorigen Artikel entgegengehalten, daß dieselbe durch die Lesart 1100 doch nur auf das Jahr 1200 hinaufdatirt wird, also auf die Zeit, wo sie wirklich factisch schon bestanden hat.

Welche der beiden Anschauungen nun die natürlichere sei, das stelle auch ich „dem unparteiischen Urtheil der Leser anheim".

Aber „welch eine Verwirrung musste entstehen", ruft Dr. Herzog aus, „wenn die einen Barben 1100, die andern 1400 lasen? Nun, genau die Verwirrung die wir in den Manuscripten wirklich finden. Dieser Einwurf verwandelt sich also nur in einen Beweis für meine Ansicht. Im praktischen Gebrauch der N. l. wird es hin und wieder vorgekommen sein, daß man die alte Lesart so umänderte, daß sie zur laufenden Jahrzahl passte. Diese Gewohnheit mochte sich denn auch wohl in ein paar um 1500 gefertigte Handschriften einschleichen [2]); aber gewiß ist es nun auch begreiflich, daß gelehrtere Barben, welche solche Manuscripte durchsahen, die harmlos entstandene Variante corrigirten, weil ihnen als gelehrteren Männern allerdings (wenn auch nicht zu Zwecken der „Erbauung") daran liegen musste, daß die alte echte Lesart, und mit ihr das Zeugniß für das Alter des Gedichtes, nicht verloren gehe.

Eine harmlos entstandene Variante war es und eben darum keine „Verfälschung". Und darum „will ich", an logisches Denken gewöhnt, „allerdings nicht einsehen, daß auch ich schon im 15. Jahrhundert eine Verfälschung von Jahrzahlen annehme". Eine Verfälschung wäre es gewesen, wenn der Schreiber des dubliner cod. vom Jahr 1524 in seiner matrix 1400 gefunden und nun statt dieser Zahl die Zahl 1100 geschrieben hätte, in der Absicht, die Leser über das Alter der N. l. zu täuschen. Dies nimmt Dr. Herzog an, und dagegen habe ich mit Recht geltend gemacht, daß nach seinem eignen Zeugniß eine solche Absicht, das Publikum über das Alter der Waldenser-Secte und ihrer Literatur zu täuschen, und ein solches Verfahren, Lesarten in dieser Absicht zu fälschen, erst von 1669 an nachweislich ist. Sein Gegenargument, daß Bradshaw's Entdeckung ein Beweis

---

[2]) Eine solche zu praktischem Zweck entstandene Variante konnte sich um so leichter fixiren, als das Gedicht sicherlich vorzugsweise auf mündlichem Wege, durch öfteres Vorsagen und Auswendiglernen, verbreitet wurde. Mein geehrter Gegner wendet zwar ein: „daß wir Nichts davon wissen, sondern blos Dieses, daß Einige das neue Testament auswendig lernten." Sehr richtig; nur hat uns glücklicherweise Dr. Herzog auch die Ursache dieses Auswendiglernens angegeben, daß es nämlich Zeiten gab, wo sogar ein Theil der Barben nicht lesen und schreiben konnte. Die Uebrigen konnten es ohnehin nicht. Wer nun das neue Testament nicht lesen konnte, Der konnte auch die N. l. nicht lesen; wer jenes, Der musste auch diese durch Auswendiglernen sich aneignen. Und dazu war sie ja doch gedichtet, um bekannt zu werden und erbaulich zu wirken, nicht dazu, um ignorirt zu werden und vergraben zu bleiben.

sei, daß schon 1524 eine solche Fälschung vorgenommen worden sei, ist ein bloser Cirkelbeweis; denn ob die im dubliner cod. vom Jahre 1524 stehende und dann in den morland'schen cod. hineincorrigirte Lesart 1100 einer Fälschung ihr Dasein danke, oder ob sie die echte Lesart sei, steht ja eben in Frage. Sein zweites Gegenargument aber, daß ich selbst schon um 1500 „eine Verfälschung von Jahrzahlen annehme", zerfliesst nach dem oben Bemerkten in Dunst.

Es ist also durch Dr. Herzog's Replik auch nicht ein einziges meiner Argumente erschüttert worden.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Zeitschrift

für die

historische Theologie.

IV. Heft. Jahrgang 1865.

IX.

Die innere Genesis und der Zusammenhang

der

Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel, sowie der Augsburger Confession,

dargelegt von

Eduard Engelhardt, Pfarrer in Feuchtwangen.

Der innere genetische Gang der bezeichneten Artikel ist in neuerer Zeit zwar nicht erläutert, aber doch in Angriff genommen worden und hat von den Gegnern der herkömmlichen kirchlichen Anschauung so bedeutende Anklagen und Einwände erfahren, daß es der Kirche von Wichtigkeit sein muß, nicht blos der äusseren, sondern auch der inneren Entstehungsgeschichte derselben nachzugehen, und das hieraus gewonnene Resultat mit Freimüthigkeit auszusprechen. Den ersten Angriff auf den wirklichen Bekenntnißcharakter der Augsburger Confession hat D. Rückert in Jena gemacht, der in seiner 1854 erschienenen Schrift, „Luther's Verhältniß zum Augsburgischen Bekenntniß", als Ergebniß seiner Forschung über dasselbe den Satz aufstellt: „Keine Bezeichnung des Augsburger Bekenntnisses kann unwahrer sein, als die eines Bekenntnisses von Luther selbst." Das Verhältniß derselben zu den vorausgehenden und der Confession zu Grunde liegenden Schwabacher Artikeln gibt er dahin an: „Die Ueberarbeitung hat das Ansehen, grundsatzlos erfolgt zu sein. Schwer möchte es sein, den leitenden Gedanken bei der Umarbeitung zu entdecken, so wechselnd ist das Verfahren. Größere Bestimmtheit in Begriff und Ausdruck ist es nicht, denn diese findet sich zum Theil in der Urschrift; ebensowenig weitere Entwicklung, denn entwickelt wird weit weniger als dort, nur Zusätze finden sich hier und da; aber auch die Erweiterung kann es nicht gewesen sein, denn bald wird erweitert, bald wird verkürzt, und keineswegs durch Beseitigung von Ueberflüssigem, dessen dort

nur Wenig entdeckt werden möchte. Und endlich auch an Verschärfung oder Milderung lässt sich nicht denken, denn es findet sich das eine Mal die eine, und das andere Mal die andere, doch auffallend genug die letztere, wo man sie am wenigsten erwarten sollte." Während aber nun Rückert seinen Angriff blos auf die Augsburger Confession richtete und von dieser behauptete, sie unterscheide sich von den aus Luther's Hand hervorgegangenen Vorarbeiten so bedeutend, daß sie als sein Werk ohne Unwahrheit nicht bezeichnet werden könne: trat in Heppe ein neuer Gegner auf, der auch Luther's Antheil an diesen Vorarbeiten auf das Unbedeutendste herabsetzte und allen schöpferischen Einfluß auf dieselben Melanchthon zueignete; womit er freilich zugleich in den entschiedensten Gegensatz gegen Rückert trat, der den Gegensatz der Melanchthon'schen Arbeit in der A. C. gegen die Luther'schen Vorarbeiten betonte, während Heppe gar keine Luther'sche Vorarbeit anerkennt, sondern Alles Melanchthon zuschreibt, so daß natürlich Ein Grundgedanke sämmtliche Bekenntnisse durchdringen muß, und höchstens Nebensächliches von Luther beigefügt wurde.

Heppe sagt in seiner Schrift, „die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands. Marburg 1854": in den Marburger Artikeln sei die gesammte Heilslehre so ausschließlich auf den Grundgedanken des Melanchthonianismus aufgebaut worden, daß demselben das eigenthümlich Lutherische nur als fremder, den Kern des evangelischen Dogma's nicht berührender Anhang beigegeben werden konnte. Ja auch von den Schwabacher Artikeln, die doch notorisch aus Luther's Hand allein flossen, behauptet er: Die Wahrheit der Melanchthon'schen Gedanken übte noch immer auf Luther eine so eminente Gewalt aus, daß sich Luther nur theilweise von derselben frei machen konnte, und daher unwillkürlich ganz melanchthonische und rein antimelanchthonische Sätze in bunter Abwechslung neben einander stellte. Demnach wäre auch der Kern und Hauptinhalt der Schwabacher Artikel ein Werk Melanchthons; und es wäre nun wirklich sonderbar, wenn Melanchthon mit seinen eignen Vorarbeiten in Kampf gekommen, wenn er seine eigenen Gedanken so wenig verstanden hätte, daß er nach Rückert's Annahme planlos daran herumgearbeitet und am Ende doch nichts organisch Verbundenes zu Stande gebracht hätte.

Es haben beide Annahmen von vornherein dadurch schon so viel Unglaubliches, daß sie den beiden großen Reformatoren gerade solche Vorwürfe machen, welche ihnen die Geschichte am wenigsten beimessen wird, Unklarheit und Unsicherheit über ihre eigene Lehre. Nach Heppe soll Luther ein so confuser Mensch gewesen sein, daß er weder die doch angeblich so bedeutende principielle Abweichung Melanchthon's merkte, noch diese ihm unbewussten Verschiedenheiten gehörig mit seinen eigenen Anschauungen verarbeitete. So seien die Schwabacher Artikel ein klägliches Amalgama zweier total verschiedenen Grundüberzeugungen. Nach Rückert hingegen wäre Melanchthon der Thor gewesen; er wusste mit Luther's Vorarbeiten rein Nichts anzufangen, er brachte es zu keiner Klarheit in der Verabfassung des Bekenntnisses, er ließ es sich gefallen, daß man Luther von aller Betheiligung an der Schlußgestaltung der Confession verdrängte; ja nicht blos der Uebelstand findet sich in derselben, daß Melanchthon selbst den Alles beherrschenden Faden nicht fand, sondern er musste es geduldig hinnehmen, daß der Kanzler D. Brück daran besserte und formte soviel ihm beliebte, daß die weltlichen Räthe am Bekenntnisse der Kirche änderten und da arbeiteten, wo Luther nicht arbeiten durfte.

Alle diese Anklagen klingen fürwahr von vorn herein so unwahrscheinlich, daß nicht leicht Jemand denselben Glauben schenken möchte, wenn sie nicht auf den gründlichsten Nachweisen ruhen. Doch die bezeichneten Gegner glauben diese geliefert zu haben; und deßhalb eben ist es nöthig, auf das Einzelne einzugehen und namentlich durch die Auffindung der inneren genetischen Gestaltung dieser Artikel, sowie durch die Darlegung ihres Zusammenhanges und die Begründung der Nothwendigkeit der wesentlichen Abänderungen den Gegenbeweis zu liefern. So wird diese Arbeit nicht ohne Interesse für die Kirche sein.

Ein großer Theil unserer Arbeit ist uns allerdings durch das treffliche Werk „Luther und die Augsburgische Confession von D. Calinich, Leipzig 1861“ bereits abgenommen. Derselbe geht namentlich auf das Verhältniß der Schwabacher Artikel zu der Augsburger Confession genauer ein, ohne jedoch den Plan zu verfolgen, der unserer Arbeit zu Grunde liegt, die innere genetische Entfaltung der Artikel nachzuweisen und allen einzelnen Verschieden=

heiten bis in ihre tieferen Gründe nachzugehen. Ferner sammelt er das Wichtigste, was die Geschichte des Augsburger Reichstages zur Erläuterung der Entstehung der Confession an die Hand gibt, und weist hier gegen die Einwürfe Rückert's die beständige Verbindung Melanchthon's mit Luther während der Augsburger Verhandlungen nach. Endlich zerstört er — und das ist das Hauptverdienst dieses Werkes — das Phantasiegebilde Heppe's, aus dem alle seine Annahmen über diese Artikel fliessen, nämlich Melanchthon habe von allem Anfang an ein bestimmtes, von Einem Grundgedanken ausgehendes System, einen völlig durchgebildeten, von Luther's Anschauung durchaus abweichenden Lehrtypus gehabt, und in diesem wurzle nun auch die ganze Lehrweise dieser Bekenntnisse. Jedem Unbefangenen, der Melanchthon in seinen gelehrten Schriften wie in seinen Briefen und gelegentlichen Aufsätzen kennt, wird sich die Ansicht aufdrängen, die Landerer ausspricht und der auch Calinich zustimmt: Melanchthon war gar nicht der aus dem Tiefen und Ganzen schöpfende systematische und speculative Geist. Ihm lag das Bestreben fern, die höchsten und tiefsten Gegensätze mit den Gedanken und der denkenden Intuition zusammenzuknüpfen und die Einheit einer Alles beherrschenden und organisiernden Idee zu suchen. Er geht den speculativen Fragen fast immer geflissentlich aus dem Wege, und sucht Das was ihm als das praktisch Richtige erscheint, quae ad aedificationem conducunt, quae ad vitam accommodata sunt.

Doch selbst wenn man nur behaupten wollte, daß zwar Melanchthon kein eigentlich speculativer Kopf war, der, wie Luther, schöpferisch in das Gebiet der Theologie eingegriffen habe, allein, wenn auch mehr unbewusst, von einer sicheren Grundanschauung geleitet worden sei, die sich mehr oder weniger doch in allen einzelnen dogmatischen Puncten geltend machte: so lässt sich zwar Dies zugeben, daß ihm, wie am Ende jedem Theologen, das Christenthum sich in eigenthümlichem Gewande gezeigt habe, daß diese und jene Seite der Glaubenslehre in lichterer oder dunklerer Gestalt ihm vor Augen getreten sei als Luther, daß er z. B. für die menschliche Vermittlung des Geisteswerkes an unseren Seelen mehr Empfänglichkeit hatte als Luther, dem sich die Stellung der Welt zu Gott vermöge seines tiefen speculativen Blickes in ihren schärf-

sten Gegensätzen, in ihren klaffenden Divergenzen eröffnete. Seine subjective Eigenthümlichkeit in materialer wie formaler Beziehung hatte Melanchthon. Allein gerade er hatte sie seiner ganzen weiblichen Natur nach mehr als fast irgend ein anderer Theolog in den Dienst Luther's gegeben. Luther hatte sogleich vom Anfang seiner theologischen Forschung an einen so übermächtigen Einfluß auf Melanchthon geübt, da Jener bereits damals mit triumphirender Siegesfreudigkeit seine Lehrsätze verfocht, daß Melanchthon's subjective Eigenthümlichkeit gar nicht dagegen aufkommen konnte, daß er selbst Dogmen, wie das vom servum arbitrium, das seiner ganzen natürlichen Anlage und seinem ganzen früheren Bildungsgang auf's bestimmteste widersprach, unbedingt annahm und auf das entschiedenste vertheidigte. Und so nachhaltig war dieser Einfluß, daß noch Jahrzehnte vergingen, bis diese Eigenthümlichkeit Melanchthon's gegen den übermächtigen Geisteseinfluß Luther's reagirte. Gerade diese Geschichte der später mehr und mehr hervortretenden selbständigen Entwicklung Melanchthon's ist ein Beweis dafür, daß ihm Anfangs eine übermächtige Einwirkung entgegentrat, die seine subjective Anschauung mit Gewalt darniederhielt, so daß er ganz im Dienste dieser wirkte.

In dieser merkwürdigen Erscheinung erkennt der tiefer Blickende ein providentielles Walten Gottes, der gerade Das bei der so wichtigen Gestaltung des Gemeindebekenntnisses darniederhalten wollte, was Rückert und Heppe mit Gewalt und gegen den factischen Bestand zum Vorschein bringen wollen, die innerliche Verschiedenheit zweier großer Persönlichkeiten, die natürlich beide ihr individuelles Recht hatten, von denen aber die eine ihre Eigenthümlichkeit zu einer bestimmten Zeit darangeben mußte, um ein einheitliches, nicht in disparate Grundanschauungen zerfallendes Bekenntniß zu gestalten. Ist es nicht wunderbar, daß Melanchthon eben in der Zeit seine große Bekenntnißarbeit leisten mußte, als diese individuelle Besonderheit sich in ihm noch nicht entwickelt hatte! Als dann diese mehr und mehr sich Bahn brach und trotz alles Einwirkens Luther's sich nicht mehr darniederhalten ließ: da hatte Melanchthon diese größte und für die Kirche unendlich wichtige Arbeit schon gethan; hinfort hatte er kein Werk von gleicher Bedeutung mehr zu leisten. Aber in jenen Jahren ist jedes Werk Melanchthon's ganz

im Geiste Luther's; er wusste sich damals so Eins mit ihm, daß, wenn er auch die Vorarbeiten Luthers bei der Abfassung der Augsburger Confession nicht zu Grunde gelegt hätte, dennoch nothwendig ein ächt lutherisches Werk aus seiner Hand kommen musste. Diese Einheit seiner theologischen Grundanschauung in jener Zeit mit der Luther's hat Calinich im Einzelnen so schlagend nachgewiesen, daß wir hier nur auf Dessen Arbeit zu verweisen brauchen. Jeder der nicht von vornherein mit selbstgemachten Voraussetzungen an die Prüfung der citirten Stellen geht, muß dieses Resultat daraus gewinnen.

Und eben diese Thatsache muß unserer Kirche von ganz besonderer Wichtigkeit sein; denn es wäre doch wahrhaftig ein höchst fataler Umstand, wenn das grundlegende Bekenntniß unserer Kirche ein solches Conglomerat der divergentesten theologischen Anschauungen wäre, wenn unser Bekenntniß gerade jenen Charakter vermissen liesse, der am Ende doch die wesentlichste Eigenschaft eines wirklichen Gemeindebekenntnisses sein muß: Einfalt, Treue, Einheitlichkeit, ungeschminkte Lauterkeit. Es darf in demselben nicht eine Auffassung herrschen, welche gerade dem schöpferischen Geiste des ersten Reformators fremd war, in welchem jedenfalls das Wesen der erneuerten Kirche in der größten Intensität vorhanden sein musste, welcher den Glaubensgehalt in seiner Totalität umspannte, während ihn die untergeordneten Werkzeuge der Reformation mehr nach seinen Einzelheiten ausprägten. Wir müssten in diesem Falle im Interesse unserer Kirche die göttliche Fügung tief beklagen, welche gerade den bedeutendsten Mann der Reformation von dem Schauplatze des Bekenntnisses fernhielt. Aber dem ist eben nicht so. Melanchthon wusste sich so sehr mit Luther Eins, so ganz nur als dessen Werkzeug, daß er ja bekanntlich jenes Wort schrieb: Nos, qui certe tuam auctoritatem in rebus maximis sequimur. Rückert versteht Dies ganz falsch S. 30, wenn er meint, Luther habe es ohne Weiteres zurückgewiesen, denn er habe im Gegentheil sich beschwert gefunden, daß die Confession das Werk der Politiker gewesen sei. Wie er sein displicet verstanden wissen wolle, das gibt er ja in seinem Briefe vom 29. Juni vollkommen deutlich an: Nolo vobis auctor esse aut dici in ista causa, etiamsi id commode possint interpretari, tamen vocabulum hoc nolo. Si non est

simul et aeque vestra causa, nolo eam dici meam et vobis impositam. Ipse agam, si solius mea est. - Auch das ist hier nicht der Gegensatz, den Calinich hierin findet, so richtig derselbe ausserdem an und für sich ist, der Unterschied zwischen Privatsache und Gottessache; sondern Dies will Luther betonen, daß, wenn sie als Werkzeuge in Augsburg handelten, sie diese Sache nicht als eine ihnen nur von aussen her auferlegte anzusehen hätten, sondern als eine ihnen durch und durch zu eigen gewordene. Nicht als eine fremde Grundanschauung sieht Luther das Bekenntniß an, sondern als ein von ihm allerdings schöpferisch ausgegangenes, aber ihnen durch und durch zu eigen gewordenes, so daß eben jenes aeque vestra causa den Gedanken ausspricht, den wir oben betonten; es ist hier ganz die gemeinsame Angelegenheit, der gemeinsame Glaubensausdruck, so daß Melanchthon ihn durchaus vertreten konnte und Unrecht thun würde, wenn er Luther's Aussprache des Glaubens von der seinigen trennen wollte.

Und eben auf diese innere Einheit der beiden Männer in der Bekenntnißform des Glaubens legen wir mit Recht ein großes Gewicht. Denn es verhält sich keineswegs so, wie Rückert meint, daß bei der Entdeckung, daß ein Mann das Glaubensbekenntniß verfasste, dessen Rechtgläubigkeit nicht frei von jedem Zweifel wäre, der Gehalt der Confession nur für den Auctoritätsglauben verloren ginge. Wer einen Sinn für die Bedeutung eines Bekenntnisses hat, wer den großen Unterschied einer solchen für die ganze Kirche grundlegenden Schrift von einer blosen Privatschrift zu würdigen versteht, wer des Glaubens lebt, daß Gottes Geist in den großen Momenten der Kirche sich auch ganz besonders mit seiner Gegenwart erweisen werde, wer überhaupt ein providenzielles Walten Gottes anerkennt: dem wird es gewiß keineswegs Eins sein, ob die erste grundlegende That der Kirche eine unlautere, vage, innerlich unhaltbare und unklare That war, oder das klare bewusste Bekennen der Gläubigen, die sich trotz aller persönlichen Unterschiede in diesem Glauben Eins wussten. Freilich, darin stimmen wir Rückert bei, die Wahrheit geht über Alles. Aber wir können sagen: Gott Lob, die Wahrheit ist eben die: daß sich Melanchthon in jenen Tagen durchaus mit Luther Eins wusste, und daß die Annahme eines besondern Melanchthonischen Standpunctes in jener Zeit ein

bloses Phantasiegebilde ist, und endlich, daß die Grundschriften, auf welche sich Melanchthon bei der Ausarbeitung der Augsburger Confession stützte, von Luther, und zwar in vollem Bewusstsein Dessen, was er wollte, ausgearbeitet wurden.

Dieß haben wir nun nachzuweisen. Da aber der Nachweis einer einheitlichen genetischen Gestaltung des Bekenntnisses zunächst ein liebendes Versenken in dessen Inhalt verlangt und ein aufmerksames Nachgehen auf den Fußtapfen Dessen, der den Weg zuerst betreten: so haben wir, fern von aller Voreingenommenheit und unbeirrt von den Einwürfen, welche gegen die innere Einheit des Ganzen erhoben wurden, den einzelnen Bekenntnissen in ihrer Reihenfolge und ihrem inneren Zusammenhange nachzugehen, und so erst, wenn wir die organische Gestaltung des Glaubensinhaltes gefunden haben, die Angriffe dagegen zurückzuweisen.

I. Die Marburger Artikel.

Das Marburger Religionsgespräch ging bekanntlich von dem Landgrafen Philipp aus; und man kann Heppe darin Recht geben, daß es eine That kühnen Heldenmuthes war, die beiden bedeutendsten Männer der Reformation jener Tage einander persönlich gegenüberzustellen; auch prophetisch war sie, objectiv betrachtet, denn wie Philipp einerseits jene politischen Schöpfer der Union vorbildet, welche zunächst aus dem Streben nach politischer Einheit die Vereinigung der beiden Schwesterkirchen versucht haben, ohne ihre innerliche Verschmelzung erreichen zu können, so wurden die beiden Häupter der Reformation die Vorbilder der späteren Gestaltung ihrer Kirchen, welche ebenso wie sie erkannten, daß sie allerdings in vielen Puncten ganz Eines Sinnes seien, die vollständige Vereinigung jedoch so lange nicht möglich sei, als die Einigung in jenem Prinzipe, das sich zumeist in der Abendmahlslehre ausprägt, nicht gefunden sei. Es ist hier der kirchliche Standpunct in seinem Gegensatze gegen den politischen trefflich charakterisirt, und die beiden Kirchen haben demnach in dem Verhalten ihrer Begründer eine bedeutsame Norm für alle Zeiten.

Wir heben darum einige beachtenswerthe Züge jener Verhandlung hervor. Nach Bullinger's Bericht sagte Zwingli: „es warend keine lüth uff Erden, mitt denen er lieber wöllt eins sin, denn mit

den Wittenbergern". Die persönliche Bekanntschaft hatte die beiderseitige Achtung bewirkt; sie fühlten es, auf jeder Seite stehe ein großer, heiliger Ernst; es handle sich nicht um blose Rechthaberei und Streitsucht. Auch Luther erkannte ihr wahrhaft christliches Benehmen, ihre Selbstverleugnung an: satis humiles et modesti fuerunt, sagt er. So sind beide Kirchen gewiß zunächst an einander gewiesen, und je treuer sie auf die gegenseitigen Eigenthümlichkeiten eingehen, desto höher werden sie sich gegenseitig achten. Beide Parteien aber erkannten auch den tiefgehenden Gegensatz, der sie noch trennte. Es verhält sich keineswegs so, wie Heppe sagt: die Divergenz des schweizerischen und des sächsischen Protestantismus war, weil auf beiden Seiten das rechte Verständniß derselben fehlte, unausgesprochen und ungeprüft und darum auch unversöhnt geblieben. Wie viel richtiger sagt Marheinecke in seiner Reformationsgeschichte: Man hatte schon auf beiden Seiten den ausgebreiteten Zusammenhang eingesehen, in welchem die einzige Lehre vom Abendmahl mit dem ganzen System der Glaubenslehre stund. Luther prägte diese scharfe Erkenntniß in dem bekannten Worte aus: Ihr habt einen anderen Geist als wir. Wie liesse sich auch annehmen, daß jene Männer eben solche Fragen, die von so hoher Bedeutung waren, an deren Vereinigung ihnen geradezu Alles lag, nicht sollten nach allen Seiten erwogen haben? Wenn nun Zwingli mit den Seinen, von denen doch Luther schreibt: „mit großem Fleiß und Anhalten haben sie es dahin bringen wollen, daß sie dafür gehalten würden, als wären sie mit uns einig," dennoch nicht dazu zu vermögen war, den einzigen Punct, der sie noch trennte, auch zu unterschreiben: so mussten sie doch wahrlich der Ursache sich wohl bewusst sein, warum sie Das nicht konnten. Es war die klare Einsicht in das trennende Princip. Und daß dieser Punct nicht ein nebensächlicher, sondern auch auf alle übrigen Glaubenslehren einflußreicher Punct sei, das bezeugt Bucer ganz deutlich, wenn er schreibt: wenn sie auf ihren Theil die Feder geführt hätten, so würden sie Manches anders ausgedrückt haben. Es war also auf beiden Seiten Klarheit über die noch bestehende Divergenz. Wenn nun aber doch beide Parteien sich die Hand zum Frieden boten, wenn sie sich versprachen, wie Luther sagt. ut interim quiescant aspera scripta et verba, et quisque suam sententiam

doceat absque invectivâ, sed non absque defensione et confutatione: so sehen wir auch hierin ein schönes Vorbild für beide Kirchen und zugleich die Andeutung des einzig richtigen Weges zur wahren Union. In allen diesen Beziehungen steht daher das Marburger Gespräch als höchst bedeutungsvoll und als eine prophetische Handlung für beide Kirchen da, sowohl in dem Gegensatze der falschen politischen Union, welche die Tragweite der religiösen Fragen nicht ermisst und daher es auch zu keinem eigentlichen Resultate bringt, als in der Andeutung über die richtige Stellung der beiden Kirchen, und in der beherzigenswerthen Wahrheit, daß nicht Bücher und Schriften versöhnen, sondern nur das Leben, und daß die wahre Union aus der persönlichen Lebensgemeinschaft hervorfliessen muß, aus den gemeinsamen Lebensaufgaben und dem energischen Zusammenwirken, bei dem dann Gottes Geist, wie wir hoffen, auch die letzte Divergenz noch überwinden wird.

Der Verfasser der Marburger Artikel ist, wie geschichtlich genau nachgewiesen werden kann, Luther; die entscheidende Stelle hierüber steht in dem Briefe von Brenz ad Schradinum: Tandem, ne nihil egisse videremur, datum est negotium Luthero, ut concipiat acticulos, in quibus conveniremus et dissentiremus. Es folgt also daraus, daß sämmtliche Artikel, welche niedergeschrieben wurden, auch besprochen worden sind, und daß demnach Luther eine Nothwendigkeit vorliegend fand, eben diese zu besprechen. Wenn wir daher hier auch solche Puncte, welche in den alten ökumenischen Symbolen sich bereits vorfinden, hier wieder ausführlich erörtert sehen, so müssen wir den Grund hiefür hauptsächlich darin suchen, daß Luther von den Schweizern die Ansicht hatte, sie seien auf Seite der Schwärmer, welche auch den alten katholischen Glauben theilweise umwarfen. Weiter steht geschichtlich fest, daß Luther nicht etwa verpflichtet war, einen erst durch die Besprechungen gewonnenen bestimmten Ausdruck für die einzelnen Dogmen in seiner schriftlichen Arbeit beizubehalten, sondern die Fassung derselben war ganz ihm überlassen. Osiander sagt: „es wurd die sach dahin gestellt, daß er die hauptstuck solt aufzeichnen, was In (den Schweizern) nicht gefiel, wollten sy melden.“ Auch die Grundsätze, welche Luthern beim Niederschreiben derselben leiteten, sind uns geschichtlich überliefert. Derselbe Osiander erzählt: „Also war Luther seer sorg-

faltig, hat gern Irer schwachheit verschont, das doch der rechten heylsamen Geistlichen leere kein abpruch geschehe, doch zuletzt sprach er: Ich will die artikel auffs aller pesste stellen, sy werdens doch nicht annemen." Wir werden diese Angaben dahin zu verstehen haben: daß Luther die Fassung der Artikel so glimpflich als möglich machte, daß er ferner aus Schonung für sie den Artikel vom Abendmahl zuletzt stellte, obwohl das der organischen Gliederung des Ganzen zuwider war, daß er hingegen in dem materiellen Gehalte derselben seiner Strenge Nichts vergab. Hier haben wir also nach dem geschichtlichen Zeugnisse nicht blos in dem leitenden Gedanken des Ganzen, sondern auch in dem Lehrinhalte ganz das Gepräge Luther's zu suchen, von dem er um so weniger Etwas zu vergeben sich veranlasst sah, als er die Artikel in der bestimmten Aussicht niederschrieb, daß die Schweizer keinesfalls dieselben unterschreiben würden. Daß auch die Schweizer nicht blos in der Anfügung jenes letzten Artikels, sondern auch in der gesammten Darstellung und Anordnung eine Divergenz wohl noch herausfühlten, das beweist klar das Wort Bucer's: „wenn sie auf ihren Teil die Feder geführt hätten, so würden sie Manches anders ausgedrückt haben." Sollte daher irgend etwas Unlutherisches in diesen Artikeln sein, wie Heppe behauptet, so müsste es ganz ohne Wissen und Willen Luther's geschehen sein; und in diesem Falle würde sich unsere obige Behauptung, die auf der Annahme so ziemlich aller Geschichtsforscher ruht, daß Luther übermächtig auf Melanchthon eingewirkt habe, in ihr gerades Gegentheil verkehren, Melanchthon wäre der schöpferische Geist und hätte Luther ohne dessen Wissen und trotz seiner abweichenden Grundanschauung zu bestimmen gewusst. Es klingt Dies von vornherein sehr unwahrscheinlich. Die Zeit der Abfassung der Artikel war wohl nach Sonntag den 3. October, welchen die Ausgaben auch auf der Aufschrift führen. Heppe nimmt ohne zureichenden Grund den 4. October an; doch da waren die Artikel bereits in die Druckerei gegeben, nachdem sich alle Berufenen unterzeichnet hatten. Osiander reiste „bei zwey stunden zu frow, ee es ausgieng", ab, und er nebst dem Augsburger D. Stephan Agricola erhielt vom Markgrafen Georg einen alten wegkundigen Reiter zum Geleite. Es war der 5. October, als die Versammelten abreisten. Hätte die Pest sie nicht verscheucht,

so hätte, meint Melanchthon, die Einigung eine noch nähere werden können. Philipp wollte durch diese schriftliche Urkunde sicher eine feste Basis für künftige weitere Einigung gewinnen. Sie ist Das nicht geworden, wohl aber die Grundlage des lutherischen Bekenntnisses.

Instructiv für die Auswahl der Lehrpunkte in den Artikeln bleibt jedenfalls der Brief Osiander's, da er uns genau angibt, in welchen Puncten sich vor der Besprechung Differenzen vorfanden, und uns über die Behauptung Heppe's belehrt: daß die beiden Parteien in dem echt reformatorischen Bekenntniß Eins gewesen wären, und daß das eigenthümlich Lutherische deshalb hier nur als ein den positiven Kern des evangelischen Dogmas nicht berührender Anhang beigegeben worden sei. Er sagt: „in den Lehren de unitate personae, de duabus naturis in Christo, de peccato originali, de baptismate, de confessione, de fructu eucharistiae seien sie gewichen." Es waren also in allen diesen Puncten vorher Differenzen da, die Schweizer wollten die Fassung, in welcher Luther diese Lehren darstellte, nicht anerkennen; und das Resultat dieser Verhandlungen war in den eben genannten Artikeln nicht etwa eine vermittelnde Ansicht, etwa eine modificirte Fassung der lutherischen Lehre, wie sie vielleicht Melanchthon hätte geben können, sondern sie wichen in diesen Artikeln einfach der echt lutherischen Fassung.

Der Gedankengang dieser 15 Marburger Artikel, welche Heppe auf dem Kasseler (nicht zu Marburg, wie Calinich sagt) Regierungsarchive in einem Convolut von Actenstücken fand, und welche sämmtlich in der hier vorliegenden Fassung von beiden Parteien unterzeichnet wurden (Calinich sagt irrig, daß nur die 14 ersten mit geringen Modificationen angenommen worden seien), ist folgender. Die 3 ersten enthalten die Lehre von der Trinität, in der Art, daß der 1. Artikel in diesem wichtigen und entscheidenden Dogma namentlich den Zusammenhang mit der altchristlichen Kirche hervorhebt und deshalb sich ausdrücklich auf das Nicänische Concil bezieht. Es ist also hierin Luther's wichtige Eigenthümlichkeit scharf herausgestellt, vermöge der er großen Nachdruck auf den Zusammenhang mit der alten Kirche legt und nicht minder bezeugt, daß also bei allen christlichen Kirchen in der Welt gelehrt werde. Der 2. Artikel hat die Aufgabe, die zwei Naturen Christi hervorzuheben,

so daß Christus, obwohl rechter natürlicher Gott, doch vollkommen Mensch wurde; und der 3. fügt ergänzend hinzu, daß er trotz dieser zwei Naturen doch eine unzertrennte Person gewesen sei.

Mit dem 4. Art. beginnt der anthropologische Theil, in welchem zunächst hervorgehoben wird, daß die Erbsünde eine solche Sünde sei, die alle Menschen verdamme und, wo Jesus Christus uns nicht zu Hilfe gekommen wäre, den ewigen Tod zur Folge gehabt hätte. Der entschiedene lutherische Gegensatz gegen Zwingli's bisherige Lehre leuchtet ein; und Luther hat wahrlich in der Fassung dieses Artikels seiner sonstigen Grundanschauung Nichts vergeben, sondern Zwingli ist, wie Osiander bestätigt, in diesem Puncte gewichen. Der 5. Artikel hebt nun bis zum 7. das bisher schon gemeinsame Bekenntniß der Heilsordnung hervor, worin allerdings nichts specifisch Lutherisches zu suchen ist, weil eben hierin Luther und Zwingli ganz denselben Weg gingen. Wenn daher diese Artikel hier doch Aufnahme fanden, so geschah es theils um der genetischen Entfaltung der evangelischen Grundlehren, theils um des Gegensatzes gegen die römische Kirche willen. Die Erlösung von aller Sünde, sagt dieser 5. Artikel, geschieht nur durch den Glauben im Gegensatze zu Werken, Stand und Orden. Der 6. Artikel fügt hinzu, daß dieser Glaube auch ohne alles vorgehende Werk blos durch den Geist gegeben werde, wo er will, jedoch so, daß er an das Hören des Wortes Christi geknüpft sei. Der 7. Artikel erläutert weiter, daß allein in Diesem unsere Gerechtigkeit vor Gott wurzele, so daß er uns für fromm und heilig rechnet ohne alle Werke, blos um seines Sohnes willen.

Der 8. und 9. Artikel haben nun die Aufgabe, den modus der Heilsvermittlung und Glaubensmittheilung anzugeben, so daß zunächst auf das Wort Gottes hingewiesen wird, ohne dessen vorhergehende Predigt es keine Geistesgabe gibt, nur durch das mündliche Wort wirkt der Geist; sodann, im Widerstreite mit den bisherigen Annahmen Zwingli's, die heilige Taufe als ein wirkliches Sacrament bezeichnet ist, weil Gottes Wort und Gebot drinnen ist, also ein himmlisches Element sich mit dem Wasser vereinigt findet. Der Gegensatz, den Zwingli bisher eingehalten hatte, ist hier damit bezeichnet, das Sacrament sei nur ein ledig Zeichen oder Losung, weshalb Luther in seinem Sendschreiben von der

Wiedertaufe gesagt hatte: Der Wiedertäufer Irrthum ist in diesem Stück noch leidlicher, als der der Sacramentirer, denn diese machen die Taufe ganz zu nichte, jene machen sie neu. Sie galt bisher Zwingli nur als Zeichen des Bekenntnisses von Seite der Gläubigen. Aber auch darin hat Zwingli nachgegeben, und wir finden in dem Originale keine Aenderung oder Modification in diesem Artikel. Das nähere Verhältniß des Wortes zum Sacramente ist nicht bezeichnet; nur Dies möchte auffallen, daß hier gesagt ist: die Taufe fordert Glauben und ist auch zu solchem Glauben, d. h. doch wohl zur Stärkung desselben, eingesetzt. Riederer schrieb deshalb für gefordert — gefürdert, allein das Original soll die erstere Lesart haben. Während daher das Wort den Glauben schafft, setzt das Sacrament schon den Glauben voraus und wirkt durch denselben nun die Wiedergeburt, welche das eigenthümliche Werk der Taufe ist. Wie der Glaube bei den zu taufenden Kindern zu denken sei, darüber kam es jetzt noch nicht zur Verhandlung. Erst in der Besprechung mit Bucer 1536 sprach sich Luther dahin aus, daß auch bei Kindern schon ein Anfang des Glaubens gedacht werden müsse. Er verwies auf den Schlaf der Christen und wurde von dem Gedanken hiebei geleitet, daß jeder objectiven Gnadengabe eine subjective Receptivität entsprechen müsse. Es verhält sich also keineswegs so, daß sie Dasselbe nur wie das Wort mittheilt; sie ist specifisch das Bad der Wiedergeburt und zwar deshalb, weil sie ein Werk Gottes ist, das also energisch auf uns einwirkt. Nicht der Glaube allein, sondern derselbe als Receptivität für das im Sacrament gereichte Gnadengut wirkt die Erneuerung. Bedingung des Heils ist also subjectiv der Glaube, objectiv das Werk Gottes in uns durch Wort und Taufe; nicht durch den Glauben, auch abgesehen von dem Sacramente, sondern nur in und mit demselben werden wir erlöst. — Hat so der Glaube, fährt der 10. Artikel fort, durch die Wirkung des Geistes, der eben in Wort und Sacrament wirksam wird, in uns die Lebensgerechtigkeit geschaffen, so wirkt er auch die einzelnen guten Werke. Fällt aber auch der Christ in Sünden, - in diesem Nexus schließt sich Artikel 11. an, so findet er in der Absolution Tröstung. Daß auch in diesem Artikel Zwingli wich, bezeugt Osiander; ich weiß auch, sagt Zwingli in der Auslegung des 18. Artikels der Schlußreden 1523, Luther läßt etwas

von der Beichte nach, daß man sich dem Priester solle zeigen. Zwingli sah in der Beichte nicht eine Nachlassung der Sünde, welche Gott allein zugehöre und auch nicht durch Menschen vermittelt werden könne; er fand also darin für den wahrhaft Gläubigen etwas Unnützes, während Luther sie hier für fast nützlich erklärt, und zwar nicht zumeist um der Rathsuchung, sondern der Absolution willen; denn Absolution und Rathsuchung ist keineswegs, wie es Heppe darstellt, Einerlei, sondern Jene ist die rechte göttliche Antwort auf die menschliche Frage, und dieselbe ist nur dadurch tröstlich, daß sie die göttliche Verheissung auf den Einzelnen anwendet.

Die folgenden Artikel stehen nicht mehr in engem, genetischem Zusammenhang mit den vorausgehenden Lehren, sondern sind offenbar nur deshalb angefügt, weil über sie in jener Zeit der Kampf entbrannt war, und es sowohl der römischen Kirche wie den Secten gegenüber galt, die lautere evangelische Wahrheit zu bekennen. Eine bedeutungsvolle Frage war nun die über das Recht der Obrigkeit; von ihr also handelt der 12. Artikel. In ihm findet sich in dem Original eine Correctur. Nachdem nämlich gesagt war, die Obrigkeit sei ein guter Stand, hieß es ursprünglich: nicht so ferlich an Ihm selber wie der Babst und die Seinen gehalten; wofür die Correctur an den Rand gesetzt ist: und nicht verpotten, wie etliche Bepstische und Widderteuffer leern und halten. Dies ist eigentlich die einzige wichtigere Correctur im Original; sicher werden aber die Schweizer, wenn sie Modificationen des Ausdrucks begehrten, solche anderswo als gerade hier gesucht haben; man höre nur, warum diese Modificationen gesucht wurden. Oecolampad sagt: propter contentiosos quosdam, qui verba magis quam verborum sensa urgent. Sie bezogen sich also offenbar auf solche Punkte, die zwischen Zwingli und Luther streitig waren, wo es galt, Ausdrücke zu vermeiden, an die sich im Streite bereits etwas Gehässiges geheftet hatte. Solche Correcturen finden sich nun in diesem Originale nicht, weshalb wir folgern müssen, daß, falls es wirklich Original ist, es eine zweite Fassung der Artikel nach geschehenen Abänderungen enthält, und die wenigen hier befindlichen Aenderungen nur vom Abschreiber der ersten Vorlage geschehen sind. In diesem Artikel nun fasste Luther die wesentlichen Einheitspunkte ihrer beiderseitigen

Anschauung von der Obrigkeit zusammen, so geschieden sie auch sonst in ihren politischen Anschauungen sein mochten.

Von der Ordnung im Staatsleben wendet sich Art. 13 zur Ordnung der Kirche, und auch hier sehen wir Luther's conservative Grundsätze gegenüber den schweizerischen radicalen zur Geltung kommen. Alles soll bleiben, „was nicht widder offentlich Gottes Wort strebt", die Liebe zu den Schwachen und dem gemeinen Frieden soll der leitende Grundsatz sein. An diesen Artikel schliesst sich enge der folgende 14., der von einer speciellen Ordnung der Kirche, der Kindertaufe, handelt, worüber eine besondere Erklärung nothwendig war, damit sich die Schweizer dadurch bestimmt von den Wiedertäufern lossagten und zugleich bewiesen, daß ihnen das Sacrament auch abgesehen von dem bewussten Glauben und dem verstandenen Gottesworte eine Bedeutung habe. Die Kinder werden dadurch, heisst es hier, zu Gottes Gnaden und in die Christenheit genommen. Merkwürdig ist übrigens, daß gerade dieser wichtige Artikel in den späteren Ausgaben weggelassen wurde, so daß man von 14 Artikeln sprach. Man verwechselte die 14 Artikel, in denen vollständige Einheit waltete, mit den gesammten Artikeln.

Durch die Erwähnung der Kindertaufe ist nun auch das heil. Abendmahl, von dem der letzte, 15. Artikel handelt, mit den vorausgehenden in Verbindung gebracht; doch offenbar war der entscheidende Grund für Luther, diesem Artikel seine Stelle am Schlusse einzuräumen, Dies, daß er den eigentlichen Hauptstreitpunkt nicht mitten unter das Zugestandene setzen wollte; nicht als sei damit, wie Heppe auslegt, die Abendmahlslehre Luther's als etwas dem übrigen Bekenntnisse Fremdes und nur äusserlich Angehängtes erklärt; vielmehr gehörte sie dem innern organischen Zusammenhange nach zu der Taufe als das Sacrament, das den Glauben fort und fort stärket, daß er alle Zeit reich sei in guten Werken. Die Liebe zum Frieden also hat Luther zu dieser Stellung bewogen, sowie auch zu der Fassung des Artikels selbst, in dem zunächst das Gemeinsame, dann erst das Trennende genannt wird; nicht als habe damit Luther den Werth des Letzteren als einen geringeren bezeichnen wollen, wie Heppe wiederum den Sachverhalt verkehrt darstellt. Luther soll hier aussprechen, daß die geistliche Niessung des Leibes und Blutes Christi die Hauptsache des Sa-

cramentgebrauches sei, er, derselbe Mann, der noch vor Kurzem in seinem großen Bekenntnisse geäussert hatte: „dünkt Jemand, daß ich hier die Schwärmer zu hart angreife, den bitte ich, wolle daneben auch denken, daß, wiewohl ich ein geringer Christ bin, dennoch nicht unbillig Verdienst habe über dem Satan, der mir aus meinem Herrn und Heiland Jesu Christo nichts anderes macht als einen leichtfertigen Narren." Also dafür galt ihm die Reichung des leiblichen Genusses, und geistlicher und leiblicher Genuß war ihm kein Widerspruch, sondern geistlich hieß ihm so viel als gläubig, und der rechte leibliche Genuß muß ihm daher zugleich geistlich sein. Ebenso wenig wird Luther sein „wahrer Leib und Blut Christi" mit Heppe's ganzer Heilspersönlichkeit des Herrn vertauschen lassen; denn mit dieser Bezeichnung soll eben die Mittheilung der verklärten Leiblichkeit Christi geleugnet werden, für welche ja Luther jenen großen Kampf geführt hatte. Ja Zwingli hatte die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle jetzt anerkannt, wie aus der Fassung dieses Artikels klar hervorgeht; nur über das Wie? dieser Gegenwart hatte man sich nicht einigen können. Damit aber auch dieser 15. Artikel von Allen unterzeichnet werden könnte und so dieses Bekenntniß eine rechte Concordia wäre, hatte Luther den Schluß also gefasst: Wiewohl aber wir uns, Ob der war leib und plut Christi, leiblich Im Brot und wein sey, diser Zeit nit vergleicht haben, So sol doch ein teill gegen den andern Christliche Liebe so fer jedes gewüssen ymmer leyden kan erzeigen, und bedeteil got den almechtigen vleissig bidten, das er uns durch seinen geist den rechten verstandt bestettigen wolle. Amen.

Es schien Luther damit ein Großes erreicht zu haben, denn Zwingli mit den Seinen hatte ja in Allem bis auf diesen letzten Punkt ihm nachgegeben, ja Zwingli hatte auch Das anerkannt, was offenbar in diesem Streite das Wichtigste war, daß das Abendmahl „sey ein Sacrament des waren leibs und pluts Hiesu Christi". Wie viel diese Nachgiebigkeit zu bedeuten hatte, sieht man daraus, daß ja Zwingli gelehrt hatte: Gott braucht kein Geleit noch Wagen. Gottes Geist wirkt ohne creatürliche Media. Scio, sagte er, sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. Da ist es nun wohl erklärlich, daß der Wunsch aus der feurigen Seele Luther's aufsteigen musste,

den er am 4. October, am Tage da diese Fassung des Artikels dem Drucke übergeben wurde, an Nic. Grebellius schrieb: Utinam et ille reliquus scrupulus per Christum tandem tollatur! Luther wusste sie, mit Ausnahme dieser einen Frage, die am Ende noch hätte vereinigt werden können, nachdem sie einmal die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi zugegeben hatten, mit sich einig; keineswegs aber ahnte er von dem Traume Etwas, den erst Heppe erdichtet hat, daß er, ohne es zu wissen oder zu wollen, von der unionistischen Doctrin Melanchthon's in diesen Artikeln beherrscht worden sei, so daß er das ihm allein Eigenthümliche nur als einen den positiven Kern des evangelischen Dogmas nicht berührenden Anhang habe beigeben können. Allein dem ist keineswegs so. Zwingli und die Seinen hatten keineswegs in den vorausgehenden Artikeln sogleich ihr eigenes echt protestantisches Glaubensbekenntniß wiedergefunden; sondern sie hatten nur in Folge Nachgebens zugestimmt und haben auch später Manches wieder zurückgenommen. Luther hingegen war sich bewusst, die Artikel so gestellt zu haben, daß er sehr Wenig von Dem, was Heppe echt protestantisch heisst, darin zur Geltung brachte; ja er war überrascht, als die Schweizer ihm dennoch wichen. Wir sehen also in den Marburger Artikeln eine durchaus Lutherische, aber allerdings irenische Schrift, welche nirgends durch Halbheit den bisherigen Widerspruch zu verdecken sucht, aber um des Friedens willen den einzigen noch gebliebenen Gegensatz an das Ende stellt.

II. Die Schwabacher Artikel[1]).

Noch immer finden sich auch über diesen Punkt einige Irrthümer, die man nicht oft genug zurückweisen kann. So meint Calinich: ob auf dem ersten Schwabacher Convente, der am 14. Juni 1528 begann und eigentlich in den 3 folgenden Tagen, vom Montag bis Mittwoch, den Verhandlungen bestimmt war, überhaupt Artikel gestellt worden seien, scheine noch nicht ganz ausgemacht zu sein. Es ist Dies aber so sicher geschichtlich festgestellt, als sich nur irgend eine historische Thatsache feststellen lässt. Er meint nicht

[1]) Vgl. meine Schrift: Ehrengedächtniß der Reformation in Franken. Nürnb. 1861.

minder unrichtig, jedenfalls stünden sie mit der Bekenntnißfrage in keiner Beziehung. Allein da jene 23 Visitationsartikel ganz klar und deutlich die evangelische Lehre feststellten, wie sie nach dem Willen der betreffenden Obrigkeit in ihren Landen gepredigt werden sollte, so enthalten sie sicher ein recht deutliches und gutes Bekenntniß, nur natürlich zu einem anderen Zwecke, als die Marburger Artikel, welche allerdings mit jenen keinen innerlichen Zusammenhang haben. Jene sind eine Instruction zur Visitation. Calinich sagt ferner: Während der Landgraf in Marburg die Theologen zu einigen suchte, hatten der Churfürst Johann zu Sachsen und der Markgraf Johann (soll heissen Georg) von Brandenburg daran gedacht, ein Bündniß unter allen evangelischen Ständen zusammenzubringen. Allein Dies ist durchaus falsch aufgefasst. Der Gedanke der politischen Einigung ging vielmehr von Philipp aus, und jene beiden Fürsten suchten nun eben die Einigung Aller zu vereitlen, weil sie der Ueberzeugung waren, ein solcher Bund, der von der Glaubenstreue abstrahire, könne nie zu gesegnetem Erfolge führen. Doch wollten sie die Resultate der Marburger Versammlung erst abwarten, weshalb sie zum Anfangstermin ihrer Zusammenkunft in Schleiz Sonntag den 3. October festsetzten. Philipp, der zu persönlicher Betheiligung dabei eingeladen war, schlug die Einladung aus, weil ihm die Tendenz der beiden Fürsten zuwider war.

Luther hatte nun sofort nach Beendigung der Marburger Versammlung sich ebenfalls nach Schleiz zu begeben und dort ein Referat über die Ergebnisse des Colloquiums zu erstatten. Es ist ganz natürlich, daß Luther hiebei vor Allem die 15 Artikel vorlegte, und wahrscheinlich wird erst in Folge Dessen den beiden Fürsten der Gedanke gekommen sein, daß es auch für die demnächstige politische Versammlung zweckmäßig sein möchte, bestimmte Glaubensartikel vorzulegen, welche die Grundbedingung des abzuschliessenden Bündnisses sein sollten. Es war dieser Plan zunächst gegen den Landgrafen gerichtet, dem allerdings, wie Heppe mit Recht hervorhebt, diese ganze Differenz zwischen den Theologen als höchst unbedeutend vorkam. Er schrieb ganz getrost an Brenz und Melanchthon: Wir sind allesammt Eins, und glauben und bekennen Einen Christum. Aber etwas tiefer blickten diese beiden Fürsten, und ernster nahmen sie es auch. So war es ganz natürlich, daß

die Schleizer Zusammenkunft nicht nach dem Geschmacke des Landgrafen war. Hiermit ist schon ausgesprochen, daß wir die Behauptung Heppe's verwerfen, daß die Schwabacher Artikel in Marburg geschrieben seien. Wenn Luther am 4. October schreibt, „ich habe viel zu thun und der Bote eilt", so ist Das bei der Besorgung des Druckes der Marburger Artikel, bei den Vorbereitungen zur morgenden Abreise, bei dem Abschiede von den Freunden sehr erklärlich; hingegen höchst unwahrscheinlich, daß er sich an einem solchen Tage der Unruhe mit der Abfassung so wichtiger Artikel beschäftigt haben werde. Ferner mussten die beiden Fürsten seinen Bericht über das in Marburg Erzielte erst hören, ehe sie einen festen Beschluß über die Schwabacher Vorlagen fassen konnten; diesen Bericht aber nebst den Marburger Artikeln haben sie erst von Luther bei seiner Ankunft in Schleiz erhalten. Endlich musste doch Luther erst genau die Resultate der Besprechung der beiden Fürsten kennen, und das konnte er erst bei seiner persönlichen Ankunft in Schleiz erfahren, denn am 4. October fingen jene Berathungen an, und am 5. reiste Luther bereits nach Schleiz ab. — Dem scheint nun allerdings entgegenzustehen, daß Veit Dietrich über den Anfang dieser Artikel schrieb: Praefatio Lutheri scripta Coburgi ad XVII articulos Marburgi scriptos. Allein es lässt sich diese Ungenauigkeit leicht erklären, da Dietrich vor Augen stand, daß die Marburger Artikel die eigentliche Grundlage der Schwabacher wurden, und ihm es bei jener Angabe mehr darauf ankam, den Ort der Abfassung der Vorrede als der Artikel anzugeben. Auch der weitere Grund Heppe's, daß sich aus den Schwabacher Artikeln unechte Stellen in die Marburger eingeschlichen hätten, entscheidet nicht dagegen: denn im höchsten Falle folgt nur Dies daraus, daß das Concept der Schwabacher und die dem Drucke zu Grunde gelegte Copie aus Einer Hand kamen, nämlich eben aus der Hand Luther's, der natürlich seine Copie mit nach Schleiz genommen hatte. Da diese hier als unecht bezeichneten Stellen sich in allen gedruckten Ausgaben finden und zugleich, zwar nicht wörtlich, aber doch dem Sinn nach, mit Luther's Fassung der Schwabacher Artikel stimmen: so folgt daraus, daß das von Heppe aufgefundene Original nicht Luther's Manuscript war, und daß der Druck nach Luther's Copie, nicht nach diesem Originale bewerkstelligt wurde; aber keines-

wegs folgt daraus, daß Luther jene Artikel noch zu Marburg schreiben musste.

Die Grundsätze, welche nun Luther in Schleiz zur Geltung brachte, können wir aus seinem Briefe an Agricola vom 12. October entnehmen, wo er schreibt: In allen andern Dingen sind sie gewichen, wie aus dem schon gedruckten Zettel zu ersehen. Endlich haben sie gebeten, wir sollten sie nur für Brüder halten, und der Fürst wollte es auch fast gern haben; aber man hat es ihnen nicht können willigen. Und an Gerbelius schreibt er: Wir haben ihnen angedeutet, daß, wenn sie nicht auch in diesem Artikel sich eines Bessern bedächten, könnten sie zwar unserer Liebe und Frieden brauchen, aber nicht von uns für Brüder und Glieder geachtet werden. Also Das was Philipp hauptsächlich erstrebt hatte, daß sie als Bundesglieder angesehen werden könnten, wies Luther auf das entschiedenste zurück; und auf seine Auffassung gingen nun auch die beiden Fürsten ein. Luther erhielt den Auftrag, ein bestimmt formulirtes Bekenntniß umzuarbeiten, welches in das Einigungsinstrument aufgenommen werden sollte. Es wurde denn auch in der Instruction für den Schwabacher Tag besonders betont, daß der Grund, Anfang und Beschluß dieses Verständnisses darauf beruhen müsse, daß vor allen Dingen Gottes Ehre und sein heil. Wort angesehen, und deshalb Jeder dem Andern und Alle insgemein einander mit rechten Herzen und Treuen zusetzen und nur ansehen wollen, was sie vor Gott zu thun schuldig seien.

Wann nun Luther diese Artikel verfasst habe, können wir daraus entnehmen, daß der Churfürst bereits am 10. October von Grimma aus die Abordnung seines Rathes Hans von Mingkwitz zum Convente von Schwabach auf den Tag Galli anzeigte, und daß Luther selbst, der nicht, wie Heppe und nach ihm Calinich angibt, seine Artikel daselbst am 16. October persönlich vorlegte, am 12. October sich bereits auf der Heimreise von Schleiz in Jena befand. Wir sehen also, der ihm hiefür gebotene Zeitraum war kurz, die Bearbeitung muß in die Zeit vom 6. bis 9. October fallen; und es ist auch aus diesem Grunde schon erklärlich, daß Luther die kürzlich verfassten Marburger Artikel sogleich benützte und nur für die jetzt gegebenen Verhältnisse etwas umarbeitete. Wenn nun Luther aber selbst sagt, er habe solche Artikel nur stellen

helfen, denn sie seien nicht von ihm allein gestellt: so bezieht sich Das nicht auf die Fassung derselben, sondern nur auf die vorausgehende Berathung.

Die Aenderungen, welche Luther jetzt in den Schwabacher Artikeln vornahm, sind hinlänglich dadurch erklärt, daß es ihm darauf ankam, das zu Marburg Geschriebene noch gründlicher und allseitiger zu verarbeiten; denn er hat jedenfalls, wie man auch aus der Sprache sieht, wenn auch nicht das historische Ergebniß Dies schon nahe legte, diese Aenderungen selbst vorgenommen. Dadurch wird die gründlichere Bearbeitung der drei ersten theologischen und der vier folgenden soteriologischen Artikel klar. Ebenso ist es durch den Lehrzusammenhang wohl motivirt, daß er die Sacramente zusammenstellt, in Art. 9 und 10, und zu ihrer Erläuterung den Art. 8 über das Wesen derselben voransetzt. In Art. 10 ist nun allerdings der Gegensatz gegen die Zwinglianer in den Vordergrund gestellt; aber nicht, als geschehe Das ausschließlich um des Gegensatzes willen, sondern weil der natürliche Gang der ist, zuerst das Wesen und dann die Wirkung der Sacramente zu schildern. In diesem Artikel einzig wird der Gegensatz gegen die Zwinglianer namentlich mit den Worten verzeichnet: „sei nicht allein Brod und Wein, wie jetzt der Widertheil vorgibt". Der 11. Artikel von der Beichte stimmt in allen wesentlichen Punkten mit den Marburger Artikeln. Hingegen ist im 12. und 13. Artikel die Lehre von der Kirche in ihrem Stande des Streites wie der Vollendung aufgenommen, welcher in den Marburger Artikeln nicht besonders gedacht war, und damit ist eine wesentliche Ergänzung, doch ohne Polemik gegen den Widerpart gegeben. Der 14. Artikel von der Obrigkeit reiht sich nun in engem Zusammenhange an. Den Schluß bilden die 3 Artikel von den Gebräuchen der Kirche, welche wieder eine gründlichere und eingehendere Darstellung des im 13. Marburger Artikel Gegebenen enthalten; ebenso hat auch der 14. Marburger Artikel von der Kindertaufe eine passendere Stelle erhalten.

Es weht derselbe Geist in den Schwabacher wie in den Marburger Artikeln: kein Wort der Bitterkeit, der gehässigen Polemik findet sich; es ist ein festes, innerlich wohl zusammenhängendes Bekenntniß im mildesten Geiste christlicher Glaubenstreue; nicht aus

innerlich divergenten Elementen zusammengesetzt, von Anfang bis Ende aus Einem Geiste geboren. Es ist der Geist Luther's, der hier weht als der edle Zeugengeist aus Gottes Wort gezeugt, mit wahrer Bekenntnißgabe ausgerüstet. Die hohe politische Bedeutung, welche diese Artikel bei allen Lutherischen erhielten, ist aus den Verhandlungen der Convente zu ersehen: alle Fürsten und Stände deutscher Reformation fanden darin den reinen, einheitlichen Ausdruck ihres Glaubens, gegenüber einerseits den Papisten, andererseits den Zwinglianern. Denn Letztere weigerten sich entschieden, auf dieselben sich zu verpflichten; sie erkannten darin nicht nur kein Unionsbekenntniß, sondern im Gegentheil das entschiedene Bekenntniß der deutschen Reformation.

Wenn nun auch Melanchthon bei der Abfassung des Augsburger Bekenntnisses eben diese Artikel zu Grunde legte, so ist damit schon entschieden von vornherein ausgesprochen, was er mit jener Confession leisten wollte. Er wollte das Bekenntniß der deutschen Reformation geben, wie es sich in der Antithese gegen das Papstthum wie gegen die Zwinglianrr bisher entfaltet hatte. Und das ist auch nicht anders denkbar; denn eben Melanchthon war es, der damals jede Verbindung mit den Zwinglianern auf's ängstlichste floh, der an seine Freunde in Nürnberg schrieb: die gottlose Meinung Zwingli's dürfe man nimmermehr vertheidigen. „Ich fühle mich in solcher Unruhe, daß ich lieber sterben als sie länger ertragen wollte." — Dem gegenüber steht nun zunächst in Betreff der Schwabacher Artikel die Behauptung Heppe's, der von ihnen sagt: Die Wahrheit der Melanchthon'schen Gedanken übte immer noch auf Luther eine so eminente Gewalt aus, daß sich Luther nur theilweise von derselben frei machen konnte, und daher unwillkürlich ganz melanchthonische und rein antimelanchthonische Sätze in bunter Abwechslung neben einander stellte. Rückert hingegen, bestimmt durch eine falsche Auffassung der Worte Luther's in seiner Praefatio, „Auf das Schreien etlicher Papisten über die 17 Artikel", die er zu Coburg 1530 schrieb: Wahr ist's, daß ich solche Artikel habe stellen helfen, denn sie sind nicht von mir allein gestellet, sagt: Wir würden die alleinige Urheberschaft Luther's ausserdem wohl gern behaupten, denn Luther's Geist und Art sind g a n z darin. Hingegen meint er, das Augsburger Bekenntniß sei hievon so unter-

schieden, daß keine Bezeichnung unwahrer sein könne, als die, es sei ein Bekenntniß Luther's.

Wir haben demnach den Artikeln selbst nachzugehen, ihre innere Genesis zu verfolgen und zu sehen, ob sie dem historisch verbürgten Zwecke genügten oder nicht, ob sie also, statt ein Bekenntniß Luther's in seinem Gegensatze gegen Papisten und Zwinglianer zu sein, wirklich ein so merkwürdiges Gemenge melanchthonischer und lutherischer Gedanken sind. Daß die Papisten die Schärfe des Gegensatzes gegen ihre Meinungen wohl herausfühlten, geht daraus hervor, daß, als diese 17 Schwabacher Artikel wider Wissen und Wollen Luther's schon im Jahre 1530 zu Coburg herauskamen, sogleich die bedeutendsten papistischen Theologen, Wimpina, Mensing, Redörffer und Elgersma, erbittert über dieselben herfielen. Daß den Anhängern Zwingli's der echt lutherische Gehalt derselben nicht entging, wissen wir daraus, daß trotzdem, daß Ulm und Straßburg Alles an der Conföderation mit den Lutherischen liegen musste, sie doch sofort zurücktraten, als sie diese Artikel vernahmen. Es muß also ein sehr specifisch lutherischer Geist darin sein. Da ferner Luther die Marburger Artikel inzwischen noch weiter hatte überdenken können, lässt sich von vornherein annehmen, daß sie gründlicher und gefeilter sein werden als jene.

Die 3 ersten Artikel behandeln auch hier wieder den theologischen Theil und zwar in genauem Anschluß an die Marburger Artikel nicht blos in der Ordnung der 3 Artikel, sondern auch vielfach im Ausdrucke des Gedankens. Achten wir auf die Verschiedenheiten, so bemerken wir, daß dort hervorgehoben wird, was man „beiderseits" lehre, hier heisst es einfach „man". Im 1. Artikel hatten sich die Marburger Artikel auf keine weitere Exposition des Verhältnisses des Sohnes zum Vater eingelassen, sondern Dies durch ein etc. angedeutet, wohl deshalb, weil man sich darin einig wusste. In den Schwabacher Artikeln ist Dies aber geschehen, da es sich hier um eine Vorlage vor weltlichen Ständen handelte, wo eine blose Andeutung ungenügend war. Vielleicht mag auch in dem ursprünglichen Aufsatze Luther's für Marburg, nach welchem er wohl jedenfalls die Schwabacher Artikel gearbeitet hat, die Exposition ebenfalls vollständig gewesen sein. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß, während in den Marburger Artikeln auf das Nicänische

Concil zurückgewiesen wird, hier die Beweise aus der heiligen Schrift gegeben werden. Es geschieht Dies in allen 3 theologischen Artikeln, während die Marburger Artikel hiefür immer nur das etc. haben: ein offenbarer Beweis, daß für die streitenden Theologen der Schriftbeweis als überflüssig angesehen wurde, während für das Schwabacher Bekenntniß, das einen politischen Zweck hatte, Dies als nöthig galt. Im 2. Schwabacher Artikel ist der Gegensatz gegen die Patripassianer und Photinianer ausgeführt, im Marburger Artikel blos angedeutet, weil solche Andeutung für Theologen genügte, für Laien hingegen ausgeführt werden musste, und die Erklärung hier als nothwendig galt, daß man die Errungenschaft der alten Kirche gegen die Ketzer bewahren wolle. Auch der 3. Artikel hebt den Gegensatz der falschen Lehre bestimmter hervor; Heppe hat ihn unrichtig abdrucken lassen. Dieser Gegensatz lautet: „also daß man nicht glauben noch lehren soll, daß Jesus Christus als der Mensch oder die Menschheit für uns gelitten habe, sondern also, weil Gott und Mensch hie nicht zwei Personen, sondern eine unzertrennliche Person ist, soll man halten und lehren, daß Gott und Mensch oder Gottes Sohn wahrhaftig für uns gelitten hat." Mit diesem Satze ist zugleich die rechte lutherische Erkenntniß ausgesprochen, welche die Schweizer ursprünglich nicht getheilt hatten, worin sie jedoch Luthern gewichen waren. Es ist daher natürlich, daß Luther in einem Bekenntniß, das die volle Wahrheit bestimmt ausprägen sollte, Dies auch auf's bestimmteste und unumwunden that, daß er der rechten Lehre von Christi unzertrennlicher Person noch schärferen Ausdruck gab. Die folgenden 6 Artikel, vom 4. bis 10., enthielten in den Marburger Artikeln die Soteriologie; sie sind in den Schwabacher in 4 zusammengedrängt, und zwar so, daß der 4. Artikel in beiden Bekenntnissen von der Erbsünde handelt, der 5. Schwabacher Artikel jedoch den 5. und 7. Marburger zusammenzieht, der 6. den 6. und 10. Marburger verarbeitet, der 7. dem Marburger 8. entspricht. Diese Zusammenziehung, welche jedoch keinen wesentlichen Gedanken des ersten Bekenntnisses übergeht, hat offenbar darin ihren Grund, daß Luther, der mehrere neue Punkte in das Schwabacher Bekenntniß aufzunehmen hatte, die Zahl der Artikel nicht ungebührlich vermehren wollte, und diese Zusammenziehung gerade hier vornehmen konnte, da man sich in der Lehre

von der Heilsordnung am meisten Eins wusste. Offenbar sind auch gerade diese Punkte in den Marburger Artikeln etwas zu umständlich dargelegt, und Luther fühlte, daß Dies für den vorliegenden Zweck nicht nöthig sei.

Erwägen wir nun die einzelnen Artikel, so hat Luther offenbar mit gutem Bedacht im 4. Artikel die Bestimmung der Erbsünde, „sie sey nicht allein ain fel oder geprechn", aufgenommen, weil er, obgleich er Zwingli auch in diesem Punkte zum Nachgeben gebracht hatte, doch noch das Bedenken haben musste, ob auch seine Anhänger, um deren Aufnahme in den protestantischen Bund es sich handelte, dazu stimmen würden, und deshalb die Irrlehre des Gegentheils scharf gezeichnet werden musste. Auch hier ist deshalb auf den Schriftbeweis hingewiesen, damit auch ein Laie sich eine bestimmte Erkenntniß bilden könne. Der 5. Schwabacher Artikel nimmt ganz die Gedanken des 5. und 7. Marburger Artikels auf; nur daß hier noch weit genauer erklärt ist, daß kein Mensch sich durch seine guten Werke aus der Sünde herauswirken, ja sich nicht einmal zur Gerechtigkeit bereiten könne. Den 2. Theil dieses 5. Schwabacher Artikels sowie den 7. Marburger Artikel hat übrigens Heppe wieder nicht richtig abdrucken lassen. Es fehlen die Worte: Gott schenkt das ewige Leben „Allen, die sollichen glauben an seinen son haben". Dem Inhalte nach stimmen hier übrigens beide Bekenntnisse ganz zusammen. Der 6. Artikel fasst den Gedanken des Marburger 6., daß solcher Glaube eine Gabe Gottes sei, und des Marburger 10., daß er nothwendig den neuen Gehorsam wirke, zusammen; und es konnte Dies sehr passend geschehen, da eben daraus, daß der Glaube ein Gotteswerk ist und nicht, wie hier ausdrücklich beigesetzt wird, „ain plosser wan oder tinckel des Hertzes", mit Nothwendigkeit folgt, daß er gute Werke erzeugt. Wie daher der 5. Artikel die beiden Gedanken zusammenfasst, die Erlösung ruht auf dem Glauben, nicht eigenem Verdienst, und dieser Glaube ist Gerechtigkeit vor Gott und bedarf sonst keiner Zuthat, so der 6. den Gedanken, er wirkt nach aussen alle Frucht, weil er aus Gott stammt.

Eine andere Ordnung schlug nun Luther in den folgenden Artikeln ein. Hatte er im Marburger Bekenntniß im 8. und 9. Artikel die Mittel zum Glauben angegeben und erst dann seine

Wirkungen gepriesen: so hat er im Schwabacher Bekenntniß die Wirkungen des Glaubens passender mit seinem Ursprung aus dem heil. Geist verbunden, und ging jetzt erst zu den Mitteln über, durch welche wir den Glauben erlangen. Es handelte sich in einem Bekenntniß, das den Zwinglianern entgegengesetzt werden sollte, hauptsächlich darum, die Lehre von den Sacramenten besonders zu betonen und in ihrer vollen Wichtigkeit darzustellen. Dies war im Marburger Bekenntniß insofern weniger geschehen, als dort das Verhältniß des Wortes zu den Sacramenten nicht ausdrücklich bestimmt war; was Luther nun hier in einem eigenen Artikel nachholte. Ferner hielt er es für passender, die Kindertaufe, welche im Marburger Bekenntniß in einem eigenen Artikel unter den Traditionen der Kirche besprochen war, sogleich mit dem Artikel von der Taufe zu verbinden; und da hiermit der Zusammenhang für den 15. Marburger Artikel von dem heil. Abendmahl zerstört war, lag es nahe, diesen Artikel nun auch in diese Ordnung einzurücken, um so mehr, als das Bekenntniß von den Sacramenten ein um so offneres und entschiedneres werden musste, je mehr diese Artikel in geschlossene Einheit gestellt wurden. Auch der Artikel von der Beichte erhielt in dieser Auffassung jetzt eine andere Stellung: sie schloß sich an die Sacramente an und erhielt insofern eine Verwandtschaft, als sie zwar auch der freien Benützung überlassen blieb, aber in ihrer ganzen tröstlichen Bedeutung für den Glauben hingestellt wurde. Der 8. Artikel des Schwabacher Bekenntnisses ist also ganz neu hinzugekommen und besagt deutlich, daß die Sacramente neben dem Worte eingesetzt seien, um den Glauben und Geist anzubieten. Sie unterscheiden sich dadurch vom Worte, daß sie äussere Zeichen sind; sie sind also nicht Ebendasselbe wie das Wort; sie sind auch nicht blos ein sichtbares Wort, wie Heppe den Ausdruck auslegt. Wie sie wirken, das ist in diesem Artikel noch nicht gesagt, das soll man erst aus den folgenden Artikeln entnehmen, und es ist doch wahrhaftig unglaublich, wie Heppe angibt, daß Luther in solcher Geistesverwirrung gewesen sei, daß er bereits im 9. Artikel offenbar Dem widerspreche, was er im 8. Artikel gesagt hatte. Allerdings steht im 7. Artikel: „sunst ist kain ander mittel noch weis weder weg noch steg den glauben zu kennen, denn gedanken ausser oder vor dem muntlichen wortt,

wie heilig und gut sie scheinen, sind sie doch eittel lugen und Irrthumb." Allein der hier angegebene Gegensatz bezeichnet ja, in welcher Weise diese Worte verstanden sein wollen. Nicht Das will Luther sagen: auch die Sacramente sind kein anderer Weg zum Glauben, sonst könnte er ja nicht fortfahren: „Bei und neben sollichem muntlichen wortt hat got auch eingesetzt eusserliche Zeichen"; sondern der Gegensatz wendet sich nur gegen jeden eigen erdachten menschlichen Weg, den er bestreitet, und eignet ihn blos dem vom Worte Gottes bezeichneten Wege zu. Es folgt daher keineswegs daraus, daß Luther das Sacrament nur als sichtbare Besiegelung der im Worte gegebenen Gnade, nicht als selbständig Gnade wirkendes Mittel fasste, und daß er den realen Inhalt der Gnadengabe nicht auch in dem äusserlichen Element, sondern in dem mit demselben verbundenen Verheissungswort fand. [2]) Vielmehr ist es das Natürlichste, die nähere Explication des „neben dem mündlichen Worte" aus dem folgenden Artikel zu entnehmen; und hier steht allerdings deutlich geschrieben, wie das auch Heppe zugesteht, daß das Taufwasser ein heilig, lebendig, kräftig Ding sei. Heppe kann nicht begreifen, daß die Sacramente, obwohl sie zunächst reale himmlische Kräfte dem Christen zuführen, zu ihrem Zielpunkt doch den Glauben des Christen haben; er hält Dies für etwas Fremdartiges. Allein Beides vereinigt sich sehr wohl. Denn gerade diese himmlischen Gaben setzen theilweise den durch das Wort bewirkten Glauben voraus und stärken denselben auf das mächtigste.

Nachdem nun im 8. Artikel die Bestimmung der Sacramente im Allgemeinen bezeichnet ist, folgt im 9. Artikel das erste Sacrament. Hier fällt es allerdings auf, wie scharf der Gegensatz gegen die Zwinglianer gefasst wird, während doch Zwingli in die-

---

[2]) Er kann Beides gar nicht trennen. Wasser, Wort und Gottes Befehl, sagt er Bd. 16, p. 48, sind die 3 Stücke, so zum vollkommlichen Wesen der Taufe gehören. Und sollen bei und mit einander angesehen und nicht von einander getrennt werden. — Durch das Wort wird das Zeichen kräftig und wir vernehmen, was Gott durch solche Zeichen in uns wirke. — Es ist kein schlecht menschlich Zeichen, sondern ein heilsam, heilig, göttlich Ding, das da kräftig ist und dient zur Seligkeit. — Luther denkt sich das Wort nicht neben den sichtbaren Zeichen, sondern als in ihnen und durch sie wirkend, Beides zur innigsten Einheit verbunden.

sem Punkte nachgegeben hatte. Es heisst hier: „sie sei nicht allein schlecht wasser und begissen, wie die taufslesterer ytzo leern.“ Indeß ist diese Bezeichnung daraus erklärlich, daß sie zugleich gegen die Schwarmgeister gerichtet war, und daß Luther recht wohl wusste, daß der Widerruf der Theologen noch nicht der ihrer Gemeinden war. Er schreibt von Jenen: Aber da sie auch im Artikel vom Abendmahl des Herrn überwunden waren, haben sie ihn nicht wollen widerrufen, ob sie schon sahen, daß sie nicht bestehen konnten; denn sie fürchteten sich vor ihrem eigenen Pöbel, zu welchem sie nicht hätten dürfen wiede rheimkommen, so sie widerrufen hätten. Im Uebrigen ist eigentlich nichts Neues zu dem Marburger Artikel hinzugekommen. Denn wenn es dort heisst, daß Gottes Gebot und Verheissung darin ist, so ist Dies Dasselbe, was hier steht, „dhweil gotts wort dabei ist und sie uf gotts wort gegründt, so ists ein heilig lebendig creftig Ding“. Wo dies Ineinandersein angenommen ist, ist Letzteres nothwendige Consequenz. Heppe thut daher ganz Unrecht, wenn er hierin einen Widerspruch gegen den Marburger Artikel findet. Die Aufnahme des 14. Artikels von der Kindertaufe geschieht ganz kurz, da sie kein Streitpunkt mehr war, nachdem Zwingli den 14. Artikel unterzeichnet hatte.

Auffallen möchte es, daß Luther die Bestimmung des 9. Marburger Artikels, „die Taufe ist ein Werk Gottes, darin unser Glaube gefordert wird,“ im entsprechenden Schwabacher Artikel wegließ. Indeß lässt sich Dies dadurch erklären, daß in dieser Beziehung sich bei der Marburger Verhandlung zwischen den Gegnern kein Widerspruch herausgestellt hatte. Darin waren vielmehr beide Seiten Eins, daß das Sacrament nicht als magisch wirkende Kraft zu denken sei, sondern die objective Gabe das subjective Entgegenkommen voraussetze. Wenn Luther daher in dem Marburger Artikel Letzteres als „unser Glaube“ bezeichnet, so ist Dies wohl jedenfalls in bewusstem Gegensatze gegen abweichende Lehren geschehen. Wie sehr ihm dieser am Herzen lag, sehen wir aus seiner Predigt am 3. Sonntag n. Epiph. in der Kirchenpostille, welche vor jene Zeit fällt, wo er gegenüber der katholischen Lehre, daß die Kinder auf den Glauben der Kirche, die ihre Stelle vertrete, getauft würden, sagt: „Auf's erste müssen wir den Grund lassen fest und gewiß sein, daß Niemand selig wird durch Anderer Glauben oder Gerech-

tigkeit, sondern durch sein eigen. Das sind helle öffentliche Worte, daß ein Jeglicher für sich selbst glaube, und mag ihm Keiner helfen durch fremden Glauben ohne eigen Glauben. Die Sophisten in hohen Schulen sagten, „in der Taufe erst werde den Kindlein eigen Glaube eingegossen mit Gnaden". Es lag ihm der jammervolle Zustand der Lehre besonders im Sinne, den er weiter so bezeichnet: „Aus diesen Lügen sind sie weiter gefahren, daß sie haben gelehrt, die Sacramente haben solche Kraft, daß, ob du schon keinen Glauben habest und das Sacrament empfängst, so kriegest du doch die Gnade ohne allen Glauben. Vor diesen Gift und Irrthum hüte dich — Taufe hilft Niemand, ist auch Niemand zu geben, er glaube denn für sich selbst, und ohne eigen Glauben Niemand zu taufen ist." Wenn er ferner* im Marburger Artikel sagt, „unser Glaube wird gefordert": so mochte Dies vielleicht zugleich im Gegensatz gegen die Waldenser sein, welche er ebenfalls in jener Predigt straft, weil sie zwar zum Sacrament den Glauben verlangten, aber bei den Kindern nur zukünftigen Glauben, wenn sie zur Vernunft kommen. Denn „der Glaube muß vor oder je in der Taufe dasein." Finden wir diesen Gegensatz in dem Schwabacher Artikel nicht mehr, weil es sich hier weniger um den Gegensatz gegen die römische Kirche handelte: so ist hier die wesentliche Einheit der Kindertaufe mit der Taufe der Erwachsenen durch die ganze Fassung des Artikels, besonders durch die gemeinsame Beweisstelle der Schrift mehr hervorgehoben, wie ja darauf Luther mit Recht so großen Nachdruck legte. „Wo die Taufe nicht thut und giebt den Kindern," sagt er in jener Predigt, „was sie den Alten thut und giebt, so ist's nicht dieselbige Taufe, ja es ist keine Taufe, sondern ein Spiel und Spott der Taufe, sintemal keine Taufe mehr ist denn die, so da selig macht". Wenn also Gott von den Kindern nicht minder als von den Erwachsenen den Glauben fordert, so versteht Luther auch bei ihnen darunter nicht blos die capacitas fidei, die von der lutherischen Lehre auch bei dem sündigen Kinde angenommen wird, sondern einen Glauben, der ihnen erst vom heiligen Geiste gegeben wird. Darin aber unterscheidet er sich von den neueren Theologumenen, daß er den Glauben nicht als Wirkung der Taufgaben ansieht, sondern er ist eine durch den heil. Geist auf den menschlichen Geist ausge-

übte Sollicitation, welche die schlummernde capacitas fidei erweckt, so daß diese in Action tritt und so erst fähig wird die Taufgaben zu empfangen. Jedem Aufnehmen geistiger Güter in das innere Geistesleben, das will er betonen, muß die Erweckung einer Kraft vorhergehen, welche an sich im sündigen Menschen schlafend ist, aber nothwendig vorher erwachen muß, ehe ihm die geistigen Güter der Taufe mitgetheilt werden können. Nicht als müsste diese Erweckung dem Taufacte vorhergehen, sondern sie geschieht im Sacramente selbst, aber als erste Action des Geistes, ohne die sein weiteres Wirken vergeblich wäre, und sie wird nicht durch das Wort bewirkt, sondern durch den Geist in Folge des gesprochenen Verheissungswortes, welches wieder in Folge des Glaubens der Kirche zur Anwendung kommt.

Der 10. Artikel handelt dann vom Altarsacrament. Daß ihn Luther in diesen Zusammenhang aufnahm, müssen wir als einen wesentlichen Fortschritt im Verhältniß zu den Marburger Artikeln bezeichnen. Der Grund, der ihn dort bewogen hatte diesen einzigen nicht verglichenen Glaubenspunkt an's Ende zu setzen, war ein irenischer. Er fiel jetzt weg, und Luther hebt deshalb hier auch ausdrücklich hervor, daß hier „nit allain prot und wein sei, wie ytzo der wider teil furgibt.“ Es handelte sich jetzt darum, die ganze Schärfe lutherischer Lehre den Zwinglianern gegenüber hervorzuheben. Daher ist sogleich als erstes Stück dieses Artikels bezeichnet, daß der wahre Leib im Brot, das wahre Blut im Weine sei. Aber auch das zweite Stück ist echt lutherisch, und nicht, wie Heppe sagt, ein Widerspruch gegen das erste. Wenn es heisst, „diese wort fordern und pringen auch zu dem Glauben“, so ist das nicht im mindesten aus bloser melanchthonischer Anschauung geredet, und ist ebensowenig etwas Fremdartiges, als es im Munde eines heutigen entschiedenen Lutheraners etwas Unerklärliches wäre. Stets hat Luther die hohe Bedeutung des Wortes im Abendmahle festgehalten, wie ja jedes evangelische Kind aus seinem Katechismus schon weiß; und er hat vielleicht stets zu wenig die specifische Wirkung der himmlischen Elemente auf unsere Leiblichkeit betont. Wir können nach unserer jetzigen theologischen Erkenntniß darin vielleicht einen Mangel finden, aber echt lutherisch ist das hier Ausgesprochene sicher. Luther hat stets mehr die Wirkung des

Wortes als der Elemente, und mehr die Frucht des Glaubens im Genusse als die himmlischen Güter betont.

In den Kreis dieser Artikel gehört endlich auch noch der 11., der von der Beichte handelt, und zwar ist hier nur von der heimlichen Beichte die Rede, da die öffentliche eine noch nicht geübte Sache war. Nur über jene, welche also, wie die Marburger Artikel sagen, eine specielle Rathsuchung bei dem Pfarrer war, soll hier eine Erklärung gegeben werden. Luther entscheidet sich auch hier, wie in Marburg, für die Freigebung derselben. Daß diese jedoch nicht so zu verstehen sei, daß sie im Belieben eines wahren Christen stehe, können wir daraus entnehmen, daß er sie für gar tröstlich und heilsam, nützlich und gut erklärt; und noch mehr daraus, daß sie nur so freizugeben sei, wie die Taufe und das Evangelium, so daß hier also der Gegensatz gegen Zwingli etwas mehr wieder geschärft wird, als in den Marburger Artikeln. Doch hat er auch der römischen Kirche gegenüber hervorgehoben, „daß nit not sei, alle sund zu erzelen."

Damit schliesst der erste Theil des Bekenntnisses ab. Die Marburger Artikel hatten nun im 2. Theile einige damals strittige Glaubenspunkte noch aufgenommen, ohne sie in sonderlichen Zusammenhang zu bringen. Luther fühlte, daß hier eine engere Verbindung hergestellt werden müsse, und daß hiezu sich jener Glaubenspunkt vorzüglich eigne, der ohnedem in keinem christlichen Bekenntnisse ganz ausgelassen werden dürfte, die Lehre von der Kirche. An diese Lehre, die wir als Basis des ganzen zweiten Theils betrachten dürfen, lassen sich nun alle folgenden Artikel in schönem Zusammenhange anreihen. Der 12. bezeugt, daß eine Kirche auf Erden bleibe bis an's Ende der Welt; der 13. fügt bei, was den Schluß der Kirche hienieden bilden wird; der 14. betrachtet dann die Bedeutung weltlicher Ordnung in der Jetztzeit, bis die himmlische Lebensordnung eintritt; der 15., 16. und 17. schliesst daran die Kirchenordnung, ähnlich wie das in den Marburger Artikeln der Fall war, und zwar in der Folge, daß im 15. Mißstände des kirchlichen Lebens, im 16. der Hauptgräuel im Gottesdienste, im 17. die abzuschaffenden Ceremonien bezeichnet werden.

Betrachten wir diese Artikel im Einzelnen, so sehen wir, daß der 12. von der Kirche 1) ihre beständige Dauer, 2) ihr inner-

liches Wesen, 3) ihre Freiheit von Menschengesetzen hervorhebt. Offenbar sucht Luther den Zusammenhang dieses Artikels als des grundlegenden des 2. Theiles mit dem ganzen ersten Theile anzudeuten, indem er sagt: solliche kirch ist nichts anderst dan die glaubigen an Christo, welliche obgenante artikul und stuck glauben und leren. Die Definition der Kirche selbst aber ist schon mit all der Klarheit gegeben, wie sie später in der Augustana so schön hervortritt, ja mit noch mehr Wärme als dort, wo freilich die Aufgabe eine andere war. Der 13. Artikel will vermöge seiner Stellung nicht eine Aussage über Christus sein, so daß Luther hier die Fortsetzung Dessen geben wollte, was er im 3. bereits angefangen hatte. Allerdings ist dort das „zukunftig richten die lebendigen und todten" des Marburger 3. Artikels nicht mehr angeführt, und wohl deshalb, weil Luther nun in diesem 13. Artikel ausdrücklich davon handeln wollte; allein daß es dennoch auch in den Zusammenhang jenes Artikels als die Vollendung der Mittlerthätigkeit Jesu Christi gehöre, ist damit angedeutet, daß nach dem Sitzen zur Rechten Gottes ein etc. steht. Hier aber in unserem Zusammenhange handelt es sich um den irdischen Abschluß der Kirche Christi; deshalb ist als Zweck der Zukunft Christi bezeichnet, „seine glaubigen zu erlosen von allem Ubel und jnns ewig leben pringen." Hingegen einen polemischen Zweck hatte dieser Artikel nicht, weder im Verhältniß zu den Zwinglianern noch zu den Papisten. Er ist ein passendes Verbindungsglied zu dem Folgenden. Deshalb beginnt auch der 14. Artikel: „dar jun das, bis der herr zu gericht kumbt, und alle gewalt und herrschaft aufheben wirt, soll man weltliche oberkeit und herrschaft inn eren halten." Es ist mit dieser Ueberleitung angedeutet, daß der Abschluß des jüngsten Tages nicht blos einen Zustand einleitet, welcher die Vollendung der Kirche, sondern zugleich auch des Staatslebens ist; so daß also im Diesseits jener geschlossenen Einheit der Vollendung zwei Gebiete des Lebens als Vorbereitungszustände dienen, Kirche und Staat, oder wie man damals zu sagen pflegte, weltliche Obrigkeit. Der 14. Schwabacher Artikel entspricht ganz dem 12. Marburger; nur daß Luther dort den Gegensatz der Päpstischen und Wiedertäufer ausließ, da das Schwabacher Bekenntniß nichts mit ihnen zu thun hatte.

Mit dem 15. Artikel wendet sich nun Luther zur Kirche zurück

und spricht zunächst von ihren Lebensordnungen. Auch dieser Artikel ist neu aufgenommen und in Marburg höchstens angedeutet worden. Indem Luther denselben also beginnt, „aus dem allen volgt", will er ihn in inneren Zusammenhang mit allen vorausgehenden Glaubenslehren setzen, und hebt auch zum Schluß hervor, daß diese römischen Satzungen deshalb fallen müssen, weil „allein Chry. der cunighe der weg zur gnad und selikeit" ist. Daß Luther sich bewogen fand diese kirchlichen Ordnungen oder vielmehr Unordnungen in 3 Artikeln zu besprechen, möchte allerdings insofern auffallen, als Luther selbst über diese 17 Artikel schrieb, „sie seien nicht umb der Papisten willen geschrieben". Allein damit wollte er nur hervorheben, daß die nächste Absicht der Instruction für Schwabach die war, die nöthige Klarheit des Glaubens unter die eigenen Bundesgenossen zu bringen. Der Bund selbst aber war ja gegen die Papisten gerichtet, und insofern musste also auch das Schwabacher Bekenntniß in Kürze den ganzen Gegensatz gegen die römische Kirche enthalten. Luther selbst spricht Dies mit den Worten aus: „Es wären denn die letzten 3 Artikel. Dieselbigen, meint ich, möchten sie dafür ansehen als wider sie gestellet, denn dieselbigen treffen ein wenig ihre Testern und Knochen, die sie nicht gerne fahren lassen." Dasselbe richtige Gefühl hat Luther auch bewogen gerade auf diese Unterschiede genauer einzugehen, weil sie von so hoher praktischer Bedeutung waren. Die Torgauer Artikel haben dann hieran angeknüpft, und die Augustana hat daraus den 2. Theil des Bekenntnisses geschaffen.

Der 16. Artikel hebt den Hauptgräuel des papistischen Gottesdienstes hervor, die Messe, gegen die Luther so viel in seinem Leben gekämpft hat, gegen welche sich daher erst jüngst noch zu Speier die Protestanten so entschieden erklärt hatten, da ihre Prediger solche Messe aus Gottes Wort genugsam widerlegt hätten. Der 17. Artikel endlich schloß sich an den 13. Marburger an, und zwar mit genauer Beibehaltung derselben Gedanken, welche den großartigen Conservativismus des Lutherthums zeigen. Die Liebe, die nicht leichtfertige Aergerniß gibt, der Friede, den man nicht ohne Noth trüben soll, das sollen die Principien sein, welche alle Ordnungen beherrschen müssen, die nicht geradezu gegen Gottes Wort sind.

Wir haben damit eine schöne, geschlossene Einheit des Gedankens

in den Schwabacher Artikeln gefunden, und zwar den Gedanken Luther's. Von einer Differenz der lutherischen und der von dem sogenannten reinen evangelisch-protestantischen Princip getragenen Anschauung haben wir Nichts zu entdecken vermocht; es ist Alles durch und durch echt lutherisch, und soweit also die Augustana auf diesen beiden Bekenntnissen ruht, ist sie sicher eine echt lutherische. Diese Artikel nun führen den Namen Schwabacher Artikel, obgleich sie nicht in Schwabach geschrieben wurden; und zwar mit Recht, weil sie vorläufig nur zur Instruction des Churfürsten gehörten, in Schwabach hingegen von dem Congresse sich angeeignet wurden. Am 14. October trafen die Gesandten in Nürnberg ein, am 16., einem Sonnabend, wurde die Versammlung zu Schwabach eröffnet; wahrscheinlich jedoch begannen, da der Sonntag dazwischenfiel, die eigentlichen Sitzungen erst am Montag den 18. October. Als Hauptpunkt wurde vorangestellt, daß die Bedingung der Einigung die vollständige Glaubenseinheit sei, besonders in der Lehre von den Sacramenten. Das bestimmt formulirte Bekenntniß sei in Einigungsinstrument aufzunehmen. Die Abgeordneten von Straßburg und Ulm erklärten, sie hätten für diese Bedingung keine Instruction; und da der Churfürst geboten hatte, daß jede weitere Verhandlung mit den Ständen, welche den Artikeln nicht zustimmen würden, sofort abzuschneiden sei, so konnte der Abschied des Convents bereits am 19. October gemacht werden. Die Versammlung hatte kein Resultat, als daß man in der Zwischenzeit bis zur endlichen Austragung der Sache im Falle eines feindlichen Angriffes einander helfen wolle. Auch der Tag zu Schmalkalden, der 29. November, lieferte kein anderes Resultat. Es waren zwar sehr viele süddeutsche Städte vertreten, allein sie erkannten, daß von jener ersten und wichtigen Bedingung nicht abgewichen werde. Sie hielten sich daher von der Nürnberger Versammlung, die am 6. Januar 1530 stattfand, fern. Diese beschloß wegen der Nähe des Reichstages Nichts mehr zu unternehmen, sondern abzuwarten, was der Kaiser bringen werde.

Auf den 8. April 1530 schrieb nun der Kaiser von Bologna aus den Reichstag nach Augsburg aus. Er bezeichnete in dem Ausschreiben als seine Absicht, Alles wohl auszugleichen. Dies Ausschreiben wurde nun Veranlassung der

III. Torgauer Artikel.

Die Entstehung derselben haben wir zunächst auf den trefflichen Kanzler D. Gregorius Brück zurückzuführen, der mit seinem politischem Blicke die Nothwendigkeit erkannte, daß die Evangelischen in kurzen präcisen Sätzen ihre Ueberzeugung niederlegten, um auf solche Weise als eine geschlossene Phalanx dem Kaiser entgegenzutreten und jeden Mißverstand zu verhüten, „wo solche opinion und meynung durch andere Leuthe, szo der gründe nit gnugsam verständig, solt angezeigt werden." Der Churfürst stimmte Denselben bei. So erging denn am 14. März 1530 an Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon der Auftrag, alle die Artikel, „darumb sich angezeigter Zwiespalt, baide im glauben unnd auch In andern euserlichen kirchen breuchen und Ceremonien, erhaldet", in Schrift zu setzen und ihm am Sonntag Oculi den 20. März persönlich in Torgau zu überreichen.

Es hat sich nun auch über diese Worte und deren Verständniß ein Streit erhoben. Etliche, z. B. Stang in Luther's Leben, sagen: Mit jenem Entwurfe kam man bald in's Reine, denn man fand nach kurzer Ueberlegung für gut, keine neuen Glaubensartikel aufzusetzen, sondern einfach die Schwabacher Artikel dem Churfürsten zu überreichen. Daß Dies nun jedenfalls unrichtig ist, ergiebt sich einfach aus dem Briefe des Churfürsten an Luther vom 11. Mai, wo es heisst: „Nachdem ir und andere unser gelerten zu Wittenberg auff unser genedigs gesynnen und beger die artigkel, so der Religion halben streitig seind, Inn verzeichnus bracht etc." Es ist also klar, daß diese Artikel erst in Wittenberg in dieser Gestalt zusammengestellt wurden. Deshalb haben nun Andere, wie Förstemann und Köllner, nach Bertram und Weber, hauptsächlich auf dem Worte „streitig" fußend, die Ansicht aufgestellt: unter den Torgauer Artikeln seien nur diejenigen zu verstehen, welche die Grundlage des 2. Theiles der Augustana wurden. So sagt auch Calinich: sie übergaben zu Torgau nichts Anderes als ein Verzeichniß der Mißbräuche in der Lehre und dem Cultus, die man in der evangelischen Kirche abgeschafft hatte. Nur dieser Torgauer Entwurf ist es, welchen der Churfürst von Sachsen in seinem Briefe vom 11. Mai meint. Diese Artikel hatten blos die Mißbräuche der römischen

Kirche einer Kritik unterworfen; sie sind die Ergänzung der Schwabacher Artikel. So p. 10, wo er sagt: Nichts als die Artikel über die Mißbräuche habe man bedurft, weil man nur eine Apologia im Auge gehabt habe; erst später sei ihm unter der Hand eine Confessio daraus geworden. Indessen p. 32 fügt er, Dem widersprechend, bei: daß sie doch auch die 17 Schwabacher Artikel ebenfalls mit in Torgau übergeben hätten, und zwar als Bekenntniß von Glauben und Lehre. Auch Müller in seiner Einleitung zu den symbolischen Büchern huldigt dieser Ansicht. — Ich glaube indessen, daß die Wahrheit in der Mitte liege. Die zu Torgau übergebenen Artikel (und Das eben versteht man ja unter den Torgauer Artikeln; denn alle diese Bekenntnisse führen ihren Namen nicht nach dem Orte der Abfassung, sondern der Uebergabe; die Schwabacher Artikel sind in Schleiz verfasst, und wurden in Schwabach öffentlich sanctionirt; die Torgauer Beigabe wurde zu Wittenberg verfasst und zu Torgau nur übergeben), befassen: 1) die 17 Schwabacher Artikel, 2) die Beigabe über die Mißbräuche der römischen Kirche. Daß Erstere mit übergeben wurden und daher mit Recht auch Torgauer Artikel genannt werden können, beweisen wir daraus, daß der Churfürst deutlich schreibt, daß die von Melanchthon jetzt in eine Form gezogenen dieselben seien, die sie zu Wittenberg in ein Verzeichniß gebracht hätten. Er schreibt nicht, die zu Wittenberg verfassten, sondern dort in ein Verzeichniß gebrachten, was nicht identisch ist; er macht ferner keinen Unterschied zwischen den bereits in Schwabach übergebenen und den zu Wittenberg hinzugekommenen; vielmehr die ganze Augsburger Confession ist ihm ganz identisch mit den zu Wittenberg verzeichneten Artikeln. Ferner ist zu bedenken, daß Brück solche Artikel verlangte, welche die ganze „meynung, darauff unsers teils bißenher gestanden", gründlich darlegten, was offenbar durch den 2. Theil der Augustana allein nicht geleistet wäre. Endlich ist wohl zu beachten, daß der Churfürst in seinem Verlangen ausdrücklich scheidet: die Artikel, darum sich angezeigter Zwiespalt beide im Glauben und auch in anderen äusserlichen Kirchenbräuchen erhält. Diese Doppelaufgabe scheinen die Reformatoren vorzugsweise in's Auge gefasst zu haben, wie man deutlich an den Ueberschriften der Augustana erkennt. Der erste Theil hat die Ueberschrift: Artikel des Glaubens und der

Lehre, der zweite Theil: Artikel, von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Misbräuch, so geändert sind. Auf dieses Begehren des Churfürsten hin beschlossen also offenbar die Reformatoren, die 17 Schwabacher für den ersten Zweck, und für den andern einen eigenen Entwurf auszuarbeiten, welchen wir der Kürze wegen, jedoch mit der eben erläuterten Restriction, zum Unterschiede von den Schwabacher Artikeln, die Torgauer Artikel nennen wollen. Daß es sich nicht blos um die Uebergabe der bereits vorhandenen Schwabacher Artikel handelte, beweist der Brief Luther's an den auf der Kirchenvisitation abwesenden Jonas vom 14. März: Quare hodie et cras, licet absente te, faciemus nos tres, quantum possumus. Daß aber sehr bald in ihnen der Gedanke erwachen musste, daß für den ersten Theil der Aufgabe sich die Schwabacher Artikel vortrefflich eigneten, ergibt sich aus der Bemerkung: festinata sunt omnia. Es blieb ja noch Arbeit genug, wenn sie die Mißbräuche darlegen sollten. Der Termin vom 20. März konnte nicht eingehalten werden, die Arbeit verzögerte sich etwas, doch kam sie noch rechtzeitig genug vor der Abreise zum Reichstage.

Es fragt sich nun, ob dieser Torgauer Entwurf noch vorhanden ist. Förstemann, der verdienstvolle Forscher, hat im Archive zu Weimar unter den Beilagen zu Brück's Geschichte der Religionshandlungen auf dem Reichstage zu Augsburg 7 Aufsätze gefunden, welche nach seiner Ansicht mit den dortigen Verhandlungen in bestimmter Beziehung standen, und von denen er nach ihrem Inhalte vermuthet, sie könnten die begehrten Arbeiten sein. Voran steht ein Aufsatz, welcher keinesfalls von Luther ist, weil darin die Worte stehen: Es ist zu besorgen, daß nicht viel D. Martinus nach dieser Zeit kommen werden, die diese große Sachen mit solchen Gnaden guberniren werden, falsche Lehr und Krieg (zu) verhüten. Dieser Aufsatz steht in den Acten voran und ist der umfassendste derselben, da er vom Blatt 306 bis 323 b reicht. Er enthält 9 Artikel, und rührt nach Calinich's Ansicht von Melanchthon her, und enthält dessen Entwurf, welchen er in den Tagen vom 14. bis 20. März für die schließliche Redaction umarbeitete. Nach dieser Annahme sind die 7 gesonderten Arbeiten sämmtlich auf jene Zeitfrist zurückzuführen; und die Trennung der Artikel liesse sich dadurch

erklären, daß der Zeittermin für die gefasste Berathung zu kurz war, so daß Jeder sich gesondert an die Aufgabe machte und das Seine in der Hoffnung zur vereinigten Sitzung mitbrachte, daß die aufgezeichneten Stücke dort nach gegenseitiger Uebereinkunft in eine Form gebracht würden. Diese gemeinsame Berathung fand nach Calinich's Ansicht erst im Pfarrhause zu Torgau statt. Indessen diese Annahme streitet entschieden gegen Luther's Brief an Jonas, den er bereits am 4. März absendete und dessen wichtigste Sätze wir der Bedeutung der Sache halben hier verzeichnen müssen: Scripsit Princeps nobis, id est tibi, Pomerano, Philippo et mihi communes literas, ut una simus et omnibus repositis aliis rebus ante Dominicam futuram absolvamus, quae necessaria sunt ad Comitia 8. Aprilis futura. — Quare hodie et cras, licet absente te, faciemus nos tres, quantum possumus: tamen et tuum erit, ut Principis voluntati satisfiat, rejectis in socios reliquos laboribus tuis, cras te hic sistere nobiscum. Festinata enim sunt omnia. Ferner schreibt der Churfürst am 21. März an die Wittenberger, sein Begehren sei gewesen, „auch von etlichen Sachen mit eynander zuundterreden und alsdan neher zu unns zufugen". Daraus geht hervor: daß des Churfürsten Befehl auf gemeinsame Berathungen, nicht auf gesonderte Gutachten lautete; ferner, daß Dies in den beiden im Briefe erwähnten Tagen und jedenfalls auch in den beiden folgenden geschah; endlich, daß die Zurüstungen für die Reise und die Dispositionen für die Universität diese gemeinsamen Sitzungen nicht vereiteln durften, da der Churfürst ausdrücklich die Hintansetzung aller anderen Angelegenheiten gegen diese wichtigste des Zusammentretens der 4 Männer verlangt. An eine schließliche Redaction in Torgau ist aber deshalb nicht zu glauben, weil der Churfürst in seinen Briefen sie als „zu Wittenberg Inn verzaichnus bracht" angibt. Bretschneider, der dieselben Aufsätze im Anfange des 4. Bandes seines Corpus Ref. ebenfalls herausgab, bestreitet diese Annahme Förstemann's, da wegen des kurzen Termines so viele Aufsätze nicht hätten ausgearbeitet werden können; wogegen Calinich einwendet, daß bei der Annahme der Vertheilung der Ausarbeitungen auf den Einzelnen nicht Zuviel treffe. Er nimmt den Aufsatz E. als gemeinsame Arbeit der Theologen an, die sie etwa am 26.

März daselbst abgeschlossen hätten und Melanchthon redigirte. Während ferner Förstemann und Calinich nach ihm den Aufsatz F. Luther zuschreiben wegen der Verwandtheit desselben mit seinen Vermahnungen an die Geistlichen auf dem Reichstag zu Augsburg, und sie Sprache, Ton und Inhalt ganz Luthern angemessen finden, vermisst Bretschneider Dies gerade und erklärt daher Just. Jonas für den Verfasser, da die Abschrift die Orthographie desselben anwende, und die vielen Fehler derselben sich am leichtesten aus der unleserlichen Handschrift des Jonas erklärten.

Nun ist allerdings die Entscheidung über die Verfasser sehr schwer, ja Calinich erklärt sie geradezu für eine Unmöglichkeit. Wir besitzen nämlich nicht mehr die Originale, sondern nur Abschriften eines unbekannten Schreibers, wissen also auch nicht einmal, wie viel dieser von seiner Orthographie hinzugefügt habe. Wir glauben daher nicht mit Bretschneider hier auf die Orthographie fußen zu dürfen, sondern dem Inhalte die Entscheidung zutheilen zu müssen. Und hier ist denn die Verwandtschaft mit Luther's Schreiben nach Augsburg entscheidend. Darauf führt auch die natürliche Voraussetzung, daß Luther, welcher ja doch damals besonders mit den Mißbräuchen der Papisten sich beschäftigte, sich ein schriftliches Verzeichniß derselben anlegte. Ist es nun eine Vorarbeit, so ist es von vornherein das Natürlichste, daß Luther diese Differenzpunkte zum Zwecke einer späteren gründlichen Ausgleichung aufzeichnete; und es ist das Unwahrscheinlichste, daß Jonas, der beim Beginn der Wittenberger Versammlung noch auf seiner Visitationsreise war, diese Punkte sollte verzeichnet haben, da ja sein Aufsatz für die Versammlung, welche bei seiner Ankunft schon mitten in der Berathung war, zu spät gekommen wäre. Wenn aber Bretschneider Lutheri ingenium darin vermisst, so hat er nicht bedacht, daß Dieses nur ein flüchtig hingeworfener Entwurf war. Auch die Aufbewahrung dieses Aufsatzes, der doch durch die Torgauer Artikel überflüssig wurde, spricht dafür, daß er von Luther herrührte und deshalb auch der Berücksichtigung bei der Geschichte der Augsburger Verhandlungen für würdig erkannt wurde, obgleich freilich aus demselben bei der mehr versöhnenden Tendenz der C. A. eigentlich Nichts unmittelbar aufgenommen wurde.

Sollte nun dieser Aufsatz einen Zusammenhang mit den Tor-

gauer Artikeln haben, so wüßten wir ihm keine andere Beziehung zu geben, als etwa die, daß Luther sich zum Zwecke der Besprechung ein solches Verzeichniß anlegte. Freilich scheint der Schluß, „Da ist ein unzählig Geschwärm vieler ungöttlichen Irrthum, davon wir andrer Zeit schreiben wollen", die Vermuthung näherlegen zu wollen, daß dieser Aufsatz nicht für diesen Zweck bestimmt war, sondern vielleicht der Oeffentlichkeit übergeben werden sollte. Auf diese verschiedene Tendenz weisen die Schlußworte hin: „Derselbigen offentlichen mißbräuchen wollen die Bischoffe vergessen. Aber waser großes greulichen Schadens den Selen und Gewissen solches gethan, gibt die Erfarung. Gott der Herr wolle verleihen, daß alle Lügen und Heucheley zu Schanden werde, und Gottes Wort, wie biß annher, durchdringe, schnel lauffe und gepreiset werde. Amen." Möglich wäre es daher auch, daß dieser Aufsatz schon früher und zwar zum Zwecke der Veröffentlichung niedergeschrieben wurde. Wahrscheinlicher ist mir jedoch, daß er ein erster Entwurf Luther's zu seiner Schrift, „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstag zu Augsburg 1530", war, der gerade um seiner Kürze und Uebersichtlichkeit willen gute Dienste leisten konnte. Melanchthon nahm ihn vielleicht unter seine Acten, weil hier gerade eine solche gedrängte Aufzählung aller Mißbräuche vorlag. So viel aber ergibt sich klar, daß er nicht zu den Aufsätzen, welche die Torgauer Artikel heissen, gerechnet werden kann; auch ist Nichts aus demselben in die C. A. selbst aufgenommen worden, wenn wir auch annehmen mögen, daß ihn Melanchthon bei seiner Ausarbeitung der Confession vor sich liegen hatte.

Als zweiten Aufsatz der chronologischen Ordnung nach bezeichnet Bretschneider den von Förstemann mit E. benannten, der sich Fol. 329—334 findet. Nach seiner Ansicht hat diesen Melanchthon etwa den 26. März in Torgau niedergeschrieben, vielleicht auch schon in Wittenberg begonnen. Denn er entspreche dem Churfürstlichen Begehren, die Artikel zu sammeln, in welchen derselbe wenig oder nichts nachgeben könnte. Dies seien also jene sogenannten 17 Torgauer Artikel; demnach müßten, da ihrer nur 9 seien, die letzten 8 zu Grunde gegangen sein. Die Form einer Apologie hätten sie hier allerdings noch nicht; diese habe er ihnen erst in Coburg gegeben. Mit Recht entgegnet Calinich, daß es mit den

17 Torgauer Artikeln nur eine Fabel sei, da hiermit immer nur die Schwabacher Artikel gemeint sind, welche, weil sie zu Torgau mit vorgelegt wurden, hier und da auch die Torgauer heissen. Dies ist offenbar die richtige Ansicht; obgleich Calinich sich selbst in seinem Schriftchen p. 10 widerspricht, da es doch sonderbar wäre, daß der Torgauer Artikel gerade wieder 17 geworden sein sollten, und während hier Alles gut abschliesst, nothwendig 8 verloren sein müssten. Der Actenbestand gibt zu diesem Argwohne durchaus kein Recht, und es müsste sich im 2. Theile der Confession irgend eine Spur derselben finden. Calinich selbst hält Aufsatz E. für Melanchthon's Vorlage bei der gemeinsamen Berathung, welche er sodann nach derselben in Folge der Bemerkungen seiner Collegen in A. umgearbeitet habe. Es hängt diese Ansicht mit seiner Voraussetzung zusammen, daß jeder der Collegen einen Aufsatz schon mitgebracht habe. Wir halten diese Annahme für unwahrscheinlich und glauben vielmehr, daß zuerst die Besprechung und Aufzeichnung der Hauptgedanken und dann erst die Redaction des Festgestellten folgte; und diese mögen wir in einem der vorliegenden Aufsätze A. oder E. haben. Derselbe datirte dann von Wittenberg etwa vom 20. März und enthielt die Torgauer Artikel.

Eine große Schwierigkeit ist nun aber, das Verhältniß des Aufsatzes A. zu E. zu bestimmen. Die Fassung von E., sagt Calinich, ist eine prägnantere. Der kurze, entschiedene und klare Ton erinnert fast an Luther, nur die große Verwandtschaft beider Aufsätze weist auf Einen Verfasser hin, der jedoch nach dem Inhalte von A. Luther nicht sein kann. Bretschneider hält dafür, daß Melanchthon den Aufsatz A. in Coburg geschrieben habe. Es sei das jene apologia, von der er Luther am 4. Mai schreibe: Ego exordium nostrae apologiae (Bezeichnung der Confession) feci aliquanto ῥητορικώτερον, quam Coburgae scripseram; wie demnach Aufsatz E. die erste Grundlage des zweiten Theiles der Confession, so sei Aufsatz A. die zweite Gestalt derselben. Calinich irrt, wenn er sagt, apologia sei hier nur die Vorrede: vielmehr ist sie Eins mit der Confession, und exordium ist ihm Anfang. Er sieht also darin einen Aufsatz, den Melanchthon sogleich nach der gemeinsamen Besprechung in Wittenberg oder Torgau ausgearbeitet habe.

Um nun das Verhältniß der beiden Aufsätze zu einander und zur Confession zu erkennen, gehen wir auf eine Vergleichung der einzelnen Artikel ein. Aufsatz E. ist ohne Einleitung, beginnt unmittelbar mit dem 1. Artikel. Hingegen A. hat ein exordium, welches eben Bretschneider bestimmt, darin Melanchthons Arbeit in Coburg wiederzufinden. Allein vergleichen wir dasselbe mit der Einleitung der Augsburger Confession, so finden wir gar keine Verwandtschaft, der Zweck beider ist ein durchaus verschiedener. Die Einleitung zu A. gibt Rathschläge, wie man die Vorwürfe gegen den Churfürsten, als habe er den Gottesdienst ungeziemend abgeändert, zurückweisen solle. „Denn man wisse, wie sein churf. Gn. ihr Leben hingebracht, daß Gottlob sie allezeit zu Frieden geneigt und bis anhero in diesen Sachen zum oftermal hat helfen Frieden erhalten. In hanc sententiam prodest praeponere praefacionem longam et rhetoricam.“ Hingegen im exordium der Augsburger Confession, das von Brück stammt, ist durchweg auf des Kaisers Ausschreiben und die Versprechungen des Kaisers Rücksicht genommen. Und wiewohl beide Einleitungen durchaus denselben Geist kundthun, so findet doch zwischen beiden auch nicht ein Zug von Verwandtschaft statt, es ist eine durchaus verschiedene Tendenz; und ausserdem ist diese Einleitung eine noch zu wenig durchgearbeitete. Wir müssen daher die Annahme Bretschneider's für irrig erklären, daß der Aufsatz A. das in Coburg geschriebene exordium enthalte. Zudem ist ja exordium nicht Einleitung, sondern der Anfang der Confession selbst, und Aufsatz A. ist so geschieden von E., daß ersterer keine Ueberarbeitung von letzterem sein kann.

Doch gehen wir weiter zu den Artikeln selbst. Der 1. Artikel des Aufsatzes E. handelt, wie die Confession, von beider Gestalt des Sacraments; ebenso der 2. kurze und bündige Artikel von A., auf welchen weit entschiednere Rücksicht genommen ist als auf E. Es findet sich nämlich in ihm das Citat ex hoc bibite omnes; die Hinweisung auf die alte Kirche, Cyprian und die Canones; die Erwähnung der Unbekanntheit der Zeit, in der beide Gestalten abgeschafft wurden. E. enthält im Wesentlichen dieselben Gedanken, doch ist der Anschluß an die Fassung seines Artikels nicht hervortretend.

Der 2. Artikel von E. handelt wie in der Augsburger Confession von der Priester-Ehe; in A. ist Dies der erste Artikel. Vergleichen wir hier die beiderseitigen Hauptgedanken, so finden wir wieder, daß der Gedankengang in der Confession so ziemlich der gleiche ist wie in A., während wesentliche Gedanken von E. fehlen, z. B. die Hinweisung auf 1 Mos. 2, auf das Conc. Nic. und Const. VI., auf die Bestrafung der Priesterehe, die Mahnung des Kaisers an sein Gewissen, der Vorschlag, den Pfarrern wenigstens die Ehe zu lassen, wenn auch die Domherren ehelos bleiben wollten.

Der 3. Artikel von E. spricht, wie der dritte in der Confession, von der Messe; auch A. handelt im 3. Artikel davon; und auch hier begegnet uns dasselbe Verhältniß. Es zeigt sich in der Confession durchaus keine nähere Beziehung zu E., hingegen ein enger Anschluß an A., der oft sogar den Wortlaut desselben aufnimmt. Zunächst nimmt die Confession den 9. Artikel von A. herein, weil dieser nicht mehr gesondert behandelt werden sollte. Es heisst hier: Dieweil nun Ceremonien zur Lehr dienen sollen, hat man etlich deutsch Gesang genommen, daß durch solch Uebung die Leut etwas lernen sollten. Doch macht man kein Gebot daraus und singt allezeit auch lateinischen Gesang zur Uebung der Jugend; ganz die gleichen Gedanken enthält der Anfang des Artikels der Augsburger Confession. Hierauf wird der Artikel de missa aufgenommen, wie dort zuerst von Mißbrauch geredet, hierauf der Irrthum gestraft, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben, was in jenen Aufsätzen noch nicht erwähnt ist; es scheint also diese Frage erst in Augsburg sich lebendiger in den Vordergrund gestellt zu haben. Zum andern lehrt die Confession, daß wir für Gott Gnad erlangen durch Glauben und nicht durch Werke. Auch Dies ist ganz im Anschluß an den Aufsatz A. dargestellt. Zum dritten ist zurückgewiesen, daß die Messe ein Opfer sei, was ebenfalls im Aufsatze A., aber nicht in E. sich findet. Weiter ist die Bestimmung der Messe für die Communion hervorgehoben, wie das auch im Aufsatze A. mit demselben Citate aus 1 Kor. 11 geschieht, während E. nur nebenbei davon spricht. Schließlich wird in beiden die evangelische Messe als die rechte aus dem Alterthum erwiesen. Hingegen legt E. großen Nachdruck darauf, daß die Messen für die

Todten nichts nütze sind, was die Confession nicht betont. Wir sehen aus diesem Artikel klar, daß wir E. nicht als den Beschluß der Torgauer resp. Wittenberger Versammlung ansehen dürfen.

Der 4. Artikel der Confession handelt von der Beichte, und auch im Aufsatze A. ist dieses der 4. Artikel, der hier oft fast wörtlich mit jenem übereinstimmt. Wir setzen als Beleg hiefür den Anfang von A. her. „Die Beicht ist nit abgethan, sondern mit hohem Ernst erhalten, also daß den Pfarrherrn befohlen, Niemand das heil. Sacrament zu reichen, der nicht zuvor verhöret und absolutio begehrt hat. Denn die absolutio sehr noth und tröstlich ist, dieweil wir wissen, daß Christus Befehl ist, Sünden zu vergeben, und daß er diesen Spruch des Priesters, dadurch die Sünd vergeben wird, will gehalten haben, als wäre es seine Stimme und Sentenz vom Himmel.“ Hingegen sind die Auslassungen vom Beichtzwang in A. übergangen. E. handelt von der Beichte nur ganz kurz im 7. Artikel, und auch hier ist durchaus kein Anschluß der Confession an denselben merkbar.

Artikel 5 der Confession spricht vom Unterschiede der Speisen. E. handelt allerdings im 8. Artikel auch davon, aber nur mit den wenigen Worten: Weil sie selbst, die Päpste und Geistlichen, die Fasten vorhin nicht gehalten und noch nicht achten, so wissen wir nicht, was man damit machen soll. Hiervon ist Nichts in das Augsburger Bekenntniß aufgenommen. A. bespricht diesen Punkt allerdings nur in der Einleitung, allein alle wesentlichen Erörterungen derselben sind in die Confession aufgenommen, welche diese Mißbräuche freilich noch viel gründlicher darlegt. Darum Diejenigen, sagt A., so also gelehret, daß wir Gnad erlangen durch eigene gewählte Werk, als gesetzte Fasten oder Feier oder dergleichen, die haben Christo große Unehre gethan. Haben damit gemacht, daß Christus und sein Gnad nicht ist erkennet worden. Es findet sich auch dort das Citat Matth. 15, 3, Kol. 2, 16, die Hinweisung auf die Canones, auf dist. 12, auf Augustinus, die rechte Lehre über leibliche Uebung, nicht dadurch Gnad zu erlangen, sondern daß die Leut konnten lernen und wissen, daß sie dadurch Gottes Wort zu hören und zu lernen geschickter würden.

Die Confession und E. handeln in ihrem 6. Artikel von Klostergelübden; allein letzterer Aufsatz spricht nur in aller Kürze

davon, daß der Churfürst keine Pflicht habe, die ausgegangenen Klosterleute wieder in ihr Kloster zurückzuführen; die Confession dagegen hat die Aufgabe der theologischen Begründung der evangelischen Lehre. Auch A. spricht in seinem 7. Artikel davon, und die Benutzung desselben bei der Ausarbeitung der Confession liegt klar am Tage. Zwar schreibt Melanchthon am 22. Mai an Luther: In apologiâ quotidie multa mutamus: locum de Votis, quia erat exilior justo, exemi, suppositâ aliâ disputatione eâdem de re paulo uberiore; allein die Beibehaltung der Grundgedanken lässt sich doch klar nachweisen. Der Hauptgedanke in A. ist die Widerlegung des Thomas, welcher das Klosterleben der Taufe gleich hält. Klosterleben hat nicht Gottes Wort, denn es stehet in eitel Menschengeboten, davon Christus spricht: frustra colunt me mandatis hominum. Ferner ist auch hier gegen die Ehelosigkeit auf 1 Kor. 7 hingewiesen; auch hier sind die alten Canones erwähnt, welche jungen Personen erlaubten aus den Klöstern zu gehen; auch hier ist auf Augustins Wort hingewiesen, daß die Ehe aus den Klöstern Getretener eine rechte Ehe sei und nicht zerrissen werden solle. Aber allerdings ist der Artikel der Confession ein viel eingehenderer und gründlicherer.

Der 7. Artikel der Augsburger Confession handelt endlich von der Bischöfe Gewalt; der 4. Artikel des Aufsatzes E. spricht von Ordiniren und Weihen, ohne daß Etwas aus demselben in den Artikel der Confession aufgenommen wäre. A. handelt in Artikel 5 von der Bischoffe Jurisdictio und Oberkeit, in Artikel 6 von der Weihe; beide sind in der Confession in Einen Artikel zusammengezogen. Melanchthon schreibt in seinem Briefe vom 22. Mai: Nunc de potestate clavium etiam disputo; und in der That auch dieser Artikel ist bedeutend umgearbeitet und erweitert. Allein die Grundgedanken lassen sich doch noch auffinden. Zwar die ganze Abhandlung über das Verhältniß der geistlichen und weltlichen Gewalt ist A. fremd; aber die Aufgabe der Bischöfe, unrechte Lehre zu strafen, wird hier gelehrt; ebenso, so sie wollen rechte Lahr unterdrucken, kann man ihre Jurisdictio nicht billigen; und auch der Schluß von Artikel 6 fand Aufnahme: So nun die Lahr uns zugelassen und von ihnen angenommen würde, wäre bei uns nicht zu achten, als revocirten wir, so wir ihnen zu Willen etliche Gewohnheiten hielten.

Der Aufsatz A. enthält noch einen Artikel de invocatione sanctorum, welchen Melanchthon in den ersten Theil der Confession aufnahm; es sind dieselben Gedanken, oft fast mit wörtlicher Wiederholung des Ausdrucks, die dort wiederkehren. Der Aufsatz E. lässt diesen Punkt unbesprochen.

Die Ergebnisse dieser Vergleichung sind, daß wir in dem Aufsatze E. unmöglich die Torgauer Artikel finden können, daß hingegen aller Wahrscheinlichkeit nach der Aufsatz A. die Fixation jener Punkte enthält, welche in der Wittenberger Versammlung beschlossen wurden. Da nun dieser Aufsatz seinem ganzen Charakter nach Melanchthon zugeschrieben werden muß, so ergäbe sich daraus zugleich das geschichtliche Resultat, daß die Torgauer Artikel von Melanchthon redigirt wurden. Ziehen wir nun den Schluß von A. in Betracht, so sehen wir, daß die Reformatoren bei der Abfassung desselben noch nicht gewiß wussten, ob die Schwabacher Artikel mit zu Grunde gelegt würden. Denn also lautet der Schluß: So man nun dabei begehrt zu wissen, was mein gnädigster Herr sonst predigen lasse, mag man Artikel überantworten, darin die ganze christliche Lehr ordentlich gefasset, damit man sehen möge, daß mein gnädigster Herr keine ketzerische Lahr zugelassen, sondern hab das heil. Evang. unsers Herrn Christi auf's reinest lassen predigen. — Dies wäre zugleich die Hinweisung darauf, daß sie es für zweckmäßig hielten, die Schwabacher Artikel mit zu überreichen. Der Aufsatz E. hingegen ist nach dem Charakter seiner Sprache und noch entschiedener nach dem Verhältniß seiner Gedanken zum Aufsatze A. auf keinen Fall von Melanchthon. Die Sprache dort ist zu bündig, zu hart, der Ausdruck zu abrupt, als daß er auf Melanchthon hinwiese; die Durchführung der Gedanken aber zu abweichend von Aufsatz A., als daß man in ihm die Grundlage von diesem erkennen möchte. Andererseits aber weist die ganze Tendenz jenes Aufsatzes darauf hin, daß er ein Gutachten eines bei der Wittenberger Versammlung Betheiligten war. Da nun aber die Ausdrucksweise desselben für Luther zu wenig körnig und durchgreifend ist, und Jonas beim Beginne der Verhandlung noch nicht zugegen war: so glauben wir, daß es eine Arbeit Pommers war, welche er der Versammlung vorlegte und die vielleicht als Grund-

lage der Besprechung diente. Wir können also weder Calinich noch Bretschneider völlig zustimmen.

Wir gehen zu Aufsatz Nr. 7 über, der sich in den Acten Fol. 493—495 b. findet und nach Förstemann's Ansicht von einem Theologen in Wittenberg nach dem 14. März geschrieben wurde. Er hat den Titel: „Was Kaiserl. M. in der Sach des Evangelion sollt fürzutragen sein." Bretschneider urtheilt, es sei eine Bearbeitung des exordium zur Confession. Da nun Melanchthon am 4. Mai an Luther schreibe, er habe das exordium zu Coburg, also etwa am 19. April, verfasst und arbeite nun an der Verbesserung desselben, so möchte dies etwa solche Verbesserung sein und ihre Abfassung wäre also Anfangs Mai zu setzen. Den Entscheid werden wir wol aus ihrem Verhältnisse zur Einleitung von A. und zu dem exordium der Confession hernehmen müssen. Allein wir finden weder eine Verwandtschaft zu jener noch zu diesem, und können also auch diesen Aufsatz für kein Mittelglied halten. Es scheint mir ein Entwurf Melanchthon's zur Vorrede der Confession zu sein, den er in Augsburg fertigte, ehe es entschieden war, daß Brück die Vorrede ausarbeiten sollte. Sie hebt 1) hervor, daß die Anklage auf Rebellion eine verläumderische sei, „da die Evangelischen mit den fürnehmsten gewest seind, den Aufruhr mit Fahr Leibs und Guts zu dämpfen, wie das die unwahrhaftigen Widersacher selbst wissen und bekennen müssen; 2) daß Gott zwei Schwert auf Erden eingesetzt, eins geistlich, das andere weltlich. Nun möge sich ihre Maj. gnädiglich begnügen lassen an dem Gehorsam des weltlichen Schwerts. Der Glaub sey nicht ein menschlich Werk, stehe auch in keines Menschen Gewalt, sondern allein in Gottes Gewalt; so man bisher gelitten den geistlichen Stand, darinnen so mancherlei Secten und Zwietracht seind, warum denn J. M. auch die nicht viel lieber leiden und schützen wolle, die in allewege ganz unterthänig und gehorsam seind; Gott will selber Richter sein über die Unglaubigen. Darum wolle sich K. M. gnädiglich bedenken, daß sie sich nicht zu hoch vergreife am göttlichen Gericht über dem Wort; wie auch Kaiser Constantinus schlecht nicht wollt Richter über die Bischof sein. Hiebei mag man auch des Heiden Pilati Vernunft anziehen, der Christum lossprechen wollte.

Der Aufsatz C. handelt 1) de potestate clavium, 2) vom

Bann, 3) de gradibus consanguinitatis. Er findet sich in jenem Actenbande Fol. 344—347. Bretschneider glaubt, Melanchthon habe ihn zu Augsburg etwa den 22. Mai ausgearbeitet, da er damals an Luther schrieb: Nunc de potestate clavium etiam disputo. Calinich, der von der unhaltbaren Annahme ausgeht, daß zu jener Wittenberger Versammlung jeder Theilnehmer einen Aufsatz gebracht habe und daß diese Aufsätze nothwendig in jene Zeit fallen müssten, meint, derselbe habe wol Bugenhagen zum Verfasser gehabt. Letztere Ansicht liesse sich nur halten, wenn die Aufsätze sich gegenseitig ergänzten und so auf eine vorausgehende Vertheilung der Arbeit sich schliessen liesse. Allein Dies ist keineswegs der Fall, da auch die übrigen Aufsätze von diesen Punkten handeln und jeder offenbar ein vollständiges Verzeichniß dieser Artikel geben will. Ist nun dieser Aufsatz eine gründlichere Bearbeitung einzelner Artikel, so ist es natürlicher anzunehmen, daß derselbe später auf Grund der Torgauer Artikel ausgearbeitet worden sei. Ob nun diese Arbeit von Melanchthon und ob sie ziemlich nahe der schließlichen Redaction der Augustana sei, das muß der Inhalt entscheiden.

Hier finden wir nun, daß in beiden in gleicher Weise zuerst von dem papistischen Mißverständniß der potestas clavium die Rede ist, daß der Papst Gewalt habe, Könige zu setzen und entsetzen, ferner was der Inhalt der evangelischen Lehre sei: „So ist nu pot. cl. allein geistich Regiment, das Evangelium predigen, Sünd strafen und vergeben, sacramenta reichen"; mit der Begründung aus Joh. 20, 21 ꝛc. Ebenso findet sich hier das Citat von Joh. 18, 36; Luc. 12, 14. Weiter ist in beiden die Rede von der weltlichen Gewalt der Bischöfe; Dies sei eine donacio humana und gehe die Schlüssel nicht an. Darauf folgt in beiden der Satz: Wo nu dieselbigen Gesetz und dispensaciones wider Gottes Wort sind, ist man schuldig, Gott mehr gehorsam zu seyn denn den Menschen. Den Artikel vom Bann hat Melanchthon nicht vollständig aufgenommen, den Artikel von Ehesachen hat er kurz in dem Folgenden angedeutet; nur heisst es in unserm Aufsatze, daß man diese Sach de gradibus den Juristen befehl, während sie in der Augustana den Bischöfen kraft menschlicher Rechte belassen wird. Die Vergleichung ergibt, daß sich die beidesmalige

Durchführung als ganz verwandt zeige, daß daher Bretschneider wol das Richtige getroffen haben mag, jedenfalls ist er von Melanchthon und wurde wol zu Augsburg umgearbeitet.

Aufsatz B., der sich Fol. 324—327 findet, handelt de fide et operibus. Calinich meint, derselbe gehöre zu Aufsatz A., weil er den Blättern nach sich an denselben reiht. Bedenken wir aber, daß A. ein in sich abgeschlossenes Ganze ist, daß es sich an den letzten Artikel desselben, der vom deutschen Gesang handelt, gar nicht anreihen kann, daß überhaupt jener Aufsatz nicht von eigentlich dogmatischen Punkten handelt, und die Darlegung derselben in den Torgauern Artikel schon vorausgesetzt ist: so zeigt sich die Unhaltbarkeit dieser Hypothese augenscheinlich. Vielmehr müssen wir seinem Inhalte nach annehmen, daß diese Frage in solcher Ausdehnung bei jener Wittenberger Besprechung gar nicht zur Verhandlung kam. Die spezifisch dogmatischen Differenzen wußten sie in den Schwabacher Verhandlungen bereits dargelegt, und konnten auch bei der Kürze der Frist an eine Ergänzung derselben noch gar nicht denken. Vielmehr ist die natürlichste Annahme, daß sich das Bedürfniß einer solchen Ergänzung dem Melanchthon erst in Augsburg zeigte. Hier treten nun die Briefe der Nürnberger Gesandten vom 3. und 15. Juni erläuternd ein, welche uns zeigen, daß Melanchthon in jenem Momente erst sich an die Ausarbeitung dieses Artikels machte. Es bleibt daher gewiß die wahrscheinlichste Annahme, daß Aufsatz B. das erste Concept dieser Ausarbeitung sei. Melanchthon fügte denselben dem ersten Theile der Confession bei, wohin er auch seinem ganzen Inhalte nach gehört.

Daß er auch der Zeit nach ganz nahe der schließlichen Redaction steht, zeigt die große Verwandtschaft der Form. Unser Aufsatz beginnt fast gleichlautend mit dem 20. Artikel: „Man gibt auch dieser Lahr unbillig schuld, sie verbiete gute Werke.“ Dann folgt die Aufzählung Dessen, was man bisher für gute Werke hielt, hierauf die evangelische Lehre: Der Mensch kann mit keinen Werken Vergebung der Sünd erlangen oder verdienen, sondern wird allein gerecht, so er glaubt, daß ihm um Christus willen die Sünd vergeben werden: was auch durch Eph. 2, 8 erwiesen wird, zugleich mit Hindeutung auf Augustinus de spiritu et litera. Ferner wird gesagt, daß der Glaube des Teufels und der gottlosen

Menschen Das nicht verstehe: Vergebung der Sünden. Darauf folgt das Tröstliche dieser Lehre mit dem Citat von Röm. 5, 1, was in der Augustana vorgesetzt ist, und die Erklärung von Hebr. 11: Darum glauben ist nicht allein die Historien wissen, sondern Etwas von Gott warten und hoffen. Das Folgende hat die Augustana kurz zusammengezogen. Der weitere Inhalt ist die Nothwendigkeit guter Werke, nicht daß der Mensch damit Vergebung seiner Sünd verdiene, sondern die guten Werk sollen geschehen Gott zu Lob. So das Herz ohne Glauben ist, so ist es in Teufels Gewalt und wird zu allerlei Sünd getrieben. — Dies Alles steht in so entschiedener Verwandtschaft mit Artikel 20, daß wir Dies nur daraus erklären können, daß Melanchthon denselben kurz zuvor ausgearbeitet hatte und aus ihm die schließliche Fassung hernahm.

Nach diesem Aufsatze theilt Bretschneider aus dem Cod. Paris. den Brief Melanchthons an Luther vom 13. Juni mit, welchen Calinich für verloren ausgibt, und weist aus dem Briefe Melanchthon's an Veit Dietrich unter dem gleichen Datum nach, daß derselbe an diesem Tage geschrieben sein müsse. Hier klagt er über die Zwinglianer: Tantus furor occupavit eorum animos. Aperte jactitant, se regnum invasuros esse; und von seinen Gegnern schreibt er: Adversarii nostri triumphant, tanquam plane nos vicerint.

Es folgt schließlich noch Aufsatz D., der sich in jenem Actenbande Fol. 303 und 304 vorfindet, welcher de privatâ missâ handelt. Calinich zählt auch diesen mit Förstemann zu den Aufsätzen der Wittenberger Versammlung und bezeichnet als Verfasser Bugenhagen oder Jonas; berücksichtigt sei er in der Augustana bei Art. 14 und 24. Bretschneider hingegen erklärt ihn für eine Arbeit Melanchthon's, die er erst nach der Uebergabe der Confession im Monate Juli bei den theologischen Besprechungen niedergeschrieben habe. Den Entscheid kann uns nur die Vergleichung mit den Torgauer Artikeln und der Augsburger Confession geben; und hier finden wir, daß sich auch nicht die geringste Verwandtschaft zeigt. Vielmehr behandelt Aufsatz D. eine einzelne Frage, ob es recht sei, daß in der Winkelmesse ein Pfaff sich selbst communicire, worauf die Confession gar nicht zu sprechen kommt. Es ist daher das Natürlichste, anzunehmen, daß diese Frage erst bei den späteren

Besprechungen zur Verhandlung kam. Der Anfang dieses Aufsatzes: Ob die Papisten wollen fürgeben, ihre Winkelmessen zu erhalten, es möge wohl ein Pfaff sich selb communiciren, weist darauf hin, daß diese Behauptung bei einer solchen Besprechung gefallen war. Es werden nun in unserem Aufsatze die nöthigen Gegenstände zusammengestellt. Die kurze, scharfe und körnige Entgegnung, z. B. „Denn eine Messe ohne Predigt will Christus nicht haben, und ist auch eine Messe gleichwie ein Leib ohne Seele, oder Beutel ohne Geld, Faß ohne Wein", trägt ganz das Gepräge des Ausdrucks Luther's. Wir können daher auch Bretschneider nicht beistimmen, der diesen Aufsatz Melanchthon zuschreibt, sondern glauben, daß es ein Gutachten Luther's sei, das er auf die Mittheilungen Melanchthon's über die Gegenreden der Papisten ihm zusendete, oder wenigstens das Bedenken eines der Genossen Melanchthon's. Die Zeit der Abfassung wäre also jene, da Melanchthon über die Cultusfragen mit seinen Gegnern verhandelte. Eine Berücksichtigung dieses Aufsatzes bei der Redaction der Augustana müssen wir also auf das bestimmteste in Abrede stellen; in der That findet sich auch nicht Ein Gedanke desselben in der Confession erwähnt.

Dies sind die Resultate unserer Untersuchung, und darnach, glauben wir, sind auch die Angaben Müller's in der Vorrede zu „der Concordia" zu berichtigen, p. 56: die Theologen hätten mit ihrem Entwurfe zu Torgau auch einen besonderen Aufsatz über Glauben und Werke dem Churfürsten übergeben. Es widerlegt Dies auch schon die Aeusserung der Gesandten, daß der 20. Art. am 15. Juni „in Latein noch gar nit gemacht war." Es ist dieser Aufsatz erst das letzte Werk Melanchthon's gewesen, das er also ursprünglich in Augsburg deutsch ausgearbeitet hatte. In dem früheren Entwurfe war er noch gar nicht vorhanden; daher kommt es, daß wir deutsche Handschriften haben, in welchen der 20. Art. ebenso wie Vor- und Schlußrede fehlt, weil diese erst in den letzten Tagen festgestellt wurden. Ebenso halten wir Müller's Annahme, der deutsche Text sei nach Vollendung des lateinischen geschrieben, für nicht ganz genau. Die Genesis dieses Artikels weist uns auch auf die der andern. Die Grundarbeiten, die Melanchthon vorlagen, waren deutsch; so ist es auch das Natürlichste, daß er zuerst an diesen, und zwar in ihrer deutschen Form, feilte und

ihnen dann erst das lateinische Gepräge gab. Diese lateinische Uebersetzung war am 3. Juni fertig, jedoch ohne den 20. Artikel. Nach der lateinischen Fassung wurde dann allerdings auch dem deutschen Exemplar erst seine schließliche Vollendung gegeben. Dies geschah jedoch nicht immer sogleich nach Vollendung jedes einzelnen lateinischen Artikels, sondern erst in der Zeit vom 3. bis 13. Juni. Wir glauben also, auf die vorliegenden Aufsätze gestützt, die sich uns theilweise als Vorarbeiten der Confession zeigten, daß der Gang der Arbeit Melanchthon's so zu denken ist, daß er den ersten Entwurf der Artikel deutsch machte, diesen sodann in lateinische Fassung brachte und von dieser aus dann die schließliche deutsche Gestalt herstellte; was allerdings, wie Müller mit Recht gegen Köllner sagt, vielfach sogleich nach der lateinischen Fassung geschehen mochte. Nur freilich die letzte Feile des deutschen Textes geschah erst zum Unterschiede von der ersten deutschen Fassung, die Melanchthon Luthern zuschickte, vom 3. bis 13. Juni. Das beweist die Nachricht im Protocollum: Der Sächsische begrief jn des glaubens sachen teutsch gefertiget, Ist den Nürmbergischen gesandten zugesteld worden. Doch ohn vorred und beschlus. Der völlige Abschluß des Ganzen fand bekanntlich erst am 23. Juni statt. Weitere und genauere Nachrichten über die Entstehung der Torgauer Artikel, als die oben mitgetheilten, sind uns leider nicht erhalten. Doch ist Soviel klar, daß, da Luther der Mittelpunkt jener Versammlung war, die Augsburger Confession, wenn sie zum Theil auf den zu Torgau verfassten Artikeln ruht, kein unlutherisches Element damit aufnahm. Ist uns nun auch als das Wahrscheinliche erschienen, daß Melanchthon die Redaction der Torgauer Artikel besorgte, so geschah Dies doch auf Grund der vorausgehenden mündlichen Besprechung, und jedenfalls wurde auch die Schlußarbeit zum Zwecke der gemeinsamen Kritik vorgelesen. Sollte daher, was wir jedoch nach allen historischen Zeugnissen bestimmt in Abrede stellen müssen, schon damals ein Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon in den bezüglichen Artikeln gewaltet haben, so musste Dies hier zum Vorschein kommen, und die versammelten Meister hätten doch wol Etwas davon geahnt.

In dem Verzeichnisse der nach Augsburg mitgenommenen Acten sind die Torgauer Artikel jedenfalls diejenigen, welche sich in der

dritten Lade, die roth beschlagen war, unter dem Namen „Der gelerten zu Witemberg bedenken, was key Mat der Ceremonien halben und was dem anhängig anzuzaigen sein sold" befanden. Der Churfürst war am 3. April von Torgau aufgebrochen. Er nahm unter seinen Theologen auch Luther mit, zunächst nur bis Coburg. Inzwischen wollte er erkunden, ob den Ständen zugelassen würde, ihre Gelehrten zu sich zu nehmen. Sollte Dies nicht geschehen, schreibt er, „solt Ir euch und sunderlich ir doctor Martinus gleichwohl bis uff unsern fernern bescheidt zu Coburg verhalten." In diesen Worten liegt nicht, wie Calinich meint, eine Bedenklichkeit wegen Luther's, vielmehr ist allen Theologen hiermit das gleiche Geschick zugewiesen, für den Fall der Erlaubniß sollten sie alle nach Augsburg kommen; für den Fall der Ablehnung sollten sie alle, jedenfalls aber Luther, in Coburg bleiben. Ihn erklärt also der Churfürst für die nöthigste Person. Erst dort, wo der Churfürst länger verweilte, als er ursprünglich vorhatte, weil er durch die Nürnberger nähere Nachrichten über den Kaiser erwartete, setzte vielleicht, wenn nicht schon früher, der Churfürst Luther's Zurückbleiben fest. Die fränkischen Städte, welche von Coburg aus zu passiren waren (falsch Calinich: bei der Reise nach Coburg), setzten Luther's Mitreise voraus. Nürnberg musste sie erwarten, da der Churfürst in seinem ersten Briefe dorthin, der noch vor dem 16. April datirt, „Verglaittung des wirdigen unnd hochgelartten herrn Doctor's Martin Luther's" verlangt hatte. Der dortige Rath sagte Allen, die Churf. Gnaden ungeverlich mit Ir bringen werde, sein Geleit zu. Mit besonderer Freudigkeit hebt der Rath von Weissenburg seine Bereitwilligkeit hervor, nicht blos dem Churfürsten, sondern auch „allen Denen, die ir churfürstlich gnade mit sich bringen werden, Niemand ausgeschlossen", ihr frey, strack und sicher Geleit zu geben. Es klingt der reichsstädtische Muth hindurch: wir werden um des Glaubens willen nach Luther's Bann und Acht nichts fragen. Jedoch ruhte diese Annahme, daß Luther kommen werde, nur auf Gerüchten, die von Nürnberg her sich verbreitet hatten, nicht auf Schreiben des Churfürsten (wie Calinich und Rückert gegen alle Urkunden sagen), da wir ja die Bitte des Churfürsten um das Geleit Weissenburgs und Donauwörths noch haben, und diese erst von Nürnberg aus datirt sind, wo Luther's Zurück-

bleiben schon eine ausgemachte Sache war. Noch irriger ist die Behauptung Förstemanns, die beschränkende Fassung des Augsburger Briefes habe das Hinderniß hereingebracht; denn dieser ist ja erst vom 30. April ausgestellt, also während der Churfürst bereits auf der Reise von Weissenburg nach Donauwörth sich befand, als Luther längst zurückgeblieben war. Wenn Augsburg mit seiner Erklärung, „doch nemen wir hier Inne aus, Ob sein Churfurstlich gnad Jemant bej sich habenn unnd alher bringen wurden, der oder die Cegerurter kaiß^n. M^t. unnd des hailigenn Reichs Aufgerichtenn Landfriedenn verbrochen und Jnn straff und peenfal desselben desselben gefallen waren, die wir zuverglaiten nit Macht habenn", wirklich speciell auf Luther zielte, so geschah Dies auch nur auf die Möglichkeit hin, daß Luther komme, sicher auf keine Erklärung des Churfürsten hin. Denn Diesem stand es sicher seit Coburg fest, daß Luther nicht nach Augsburg dürfe, wie ja Luther schreibt: Ego jussus sum a principe Coburgi remanere, nescio qua de causâ, das heisst doch, aus irgend einer nicht öffentlich zu bezeichnenden politischen Ursache; für Luther aber war das schon am 2. April klar, wo er an Cordatus schreibt: Non sum ad comitia vocatus, sed cum principe itinere sui dominii tantum ibo, certis de causis. Diese sicheren und jene unbekannten Ursachen decken sich jedenfalls, es kann nichts Anderes sein als die Gefahr wegen der über ihn gesprochenen Reichsacht. Denn es ist lächerlich, mit Rückert zu sagen, erst der Augsburger Brief hätte den Churfürsten auf diese Besorgniß bringen können. Nein die in Coburg erhaltene Botschaft aus Nürnberg sagte ihm genug, um zu erkennen, daß er des Kaisers freundlichen Brief nicht allzu ernst nehmen dürfe; und Luther erklärt ja selbst in seinem Briefe vom 1. Juni: non fuit tutum, me Augustam trahere. Uebrigens läßt sich jenes nescio qua de causâ in seinem Briefe vom 18. April, wo übrigens der Churfürst noch in Coburg war, recht wohl so erklären, daß man ihm den Befehl des Churfürsten nicht näher motivirt einfach deshalb gab, da er bei seiner Unerschrockenheit den wirklichen Grund nicht als zureichend gefunden hätte und auch eigentlich nie fand; denn er wäre jederzeit bereit gewesen sein Leben zu wagen, allein sein Fürst hatte die höhere Pflicht, das Leben dieses unentbehrlichen Mannes zu schonen. So lösen sich sehr einfach

alle Bedenken, die Rückert hierin aufzustellen versuchte. Die einzige Stelle welche etwa Schwierigkeiten bereiten könnte, wäre noch die Bemerkung an Hesse vom 24. April: Fuissem ego libens quinta epistola (der fünfte der abgeordneten Theologen), sed erat qui diceret mihi, tace, tu habes malam vocem. Der Sinn dieses Ausdruckes ist offenbar nicht der, daß man seinen Glauben, seine dogmatische Anschauung nicht wollte, sondern daß man ihm die Ruhe und Sanftmuth nicht zutraute, welche das projectirte Friedenswerk verlangte. Und das war allerdings ein zweiter Grund mit dafür, warum die Räthe des Churfürsten für sein Zurückbleiben stimmten, aber jedenfalls der untergeordnete und für die theologische Frage durchaus unwesentliche. In Allem, was Glauben und Bekenntniß betraf, war er nicht, wie Rückert behauptet, in den zweiten Platz, wo nicht tiefer hinabgedrückt, sondern er blieb die letzte Entscheidung, was ja die Correspondenz zwischen Coburg und Augsburg beweist, wie das Calinich durch die Beleuchtung der Rückert'schen Einwürfe hierüber zur Genüge dargethan hat.

IV. Die Augsburger Confession.

Am 2. Mai war der Churfürst in Augsburg eingetroffen. Melanchthon machte sich sogleich an die weitere Bearbeitung der Artikel; denn man hoffte, der Kaiser würde bald eintreffen. Am 4. Mai schreibt er an Luther: Ego exordium nostrae apologiae (d. i. die ersten Artikel) feci aliquanto ῥητορικώτερον, quam Coburgae scripseram, und spricht seine Hoffnung aus, ihm das vollendete Werk bald persönlich überbringen zu können. Nirgends eine Spur irgend einer Differenz, Alles soll ihm zur Gutheissung vorgelegt werden. Sogleich das erste Anliegen, welches der Churfürst hat, die evangelische Predigt in Augsburg, trägt er Luther am 11. Mai vor, obwohl er ihm schon früher ein Bedenken hierüber verzeichnet habe. In diesem Briefe steht die wichtige Stelle: Nachdem ir unnd andere unnser gelerten zu Wittenberg auf unsern genedigs gesynnen und beger die artigkel, so der Religion halben streitig seind, Inn vorzeichnus bracht, Als wollen wir euch nicht bergen, das itzt alhie magister Philippus Melanchton dieselben weiter übersehen und In aine Form gezogen hat (die Variante lautet: und mit etzlichen zugesetzten wortenn etwas enger zusammen-

gezogenn hat, wie ir hiebey befind), die wir euch hiebey ubersendenn. Uund ist unser genedigs begeren, Ir wollet dieselben artigkel weiter zu übersehen und Zu bewegen unbeschwert sein, und wo es euch dermassen gefellig ader ichtwas darvon oder darzuzusetzen bedechtet, das wollet also darneben vorzaichen, do mit man alsdan auf kay. Mat. ankunfft — gefast und geschickt seyn muge." Also betrachtet der Churfürst erst durch Luther's Billigung die Schrift als abgeschlossen; Melanchthon aber bemerkt ebenfalls in seinem beiliegenden Briefe: Tu pro tuo spiritu de toto scripto statues. Sonderbar sind nun die Behauptungen Rückert's, es habe Luther geschmerzt, daß man ihm die schriftliche Arbeit nicht übertrug, also gewissermaßen Andere für fähiger dazu erklärte als ihn selbst. Dagegen zeugt doch sonnenklar seine Antwort vom 15. Mai: Ich habe Magister Philipsen Apologia überlesen, die gefelt mir fast wol, und weis nichts dran zubessern, noch zuändern, Würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft unnd leise nicht tretten kan. Christus unser Herr helffe, das sie viel und grosse frucht schaffe, wie wir hoffen und bitten. Amen. Wenn Dies Rückert so deutet, als habe er damit nur sagen wollen, er werde nichts dazu bemerken, weil er doch merke, man wolle seine Hand darin nicht sehen, so heisst das, dem offenen und geraden Manne in einer Sache, die er für die heiligste und erhabenste erkannte, geradezu Unlauterkeit und Zweideutigkeit zuschreiben. Er bezeugt es hier redlich, daß er so leise nicht treten könne, und meint damit nicht, wie Rückert sagt, daß zu leise getreten sei, sondern er hielt es geradezu für unschicklich, anders aufzutreten, und erkennt darum in Melanchthon den rechten Mann für diese Verhältnisse. Wenn ferner der Churfürst schreibt, „uns dieselben alsdann bey diesem boten woll verwahrt und vorpetzschafft unverzuglich widerumb anher schicken", so ist diese Eile bei der Nähe der Ankunft des Kaisers ganz natürlich. Denn der Kaiser war in Innsbruck seit dem 4. Mai, was Rückert gegen die geschichtliche Wahrheit leugnet; er fügt hinzu: man konnte recht wohl wissen, daß er nicht sofort ankommen werde. Es scheint uns aber doch die Autorität des Churfürsten wichtiger, der von der Ankunft des Kaisers schreibt: „der wir uns In kurze vorsehen". Er entgegnet ferner: Warum gab man Luther nicht einen Tag in einer Sache von solcher Wichtigkeit?

Allein es war ihm ja kein weiterer Termin vorgeschrieben, als die Benützung noch dieses Boten; denn es ist doch wohl selbstverständlich, daß bis zur Rückreise des nächsten Boten nicht gewartet werden konnte. Was war ferner natürlicher, als daß Luther ohne Verzug die Confession durchlas und sie alsdann, nachdem er sie gründlich durchgegangen hatte, sogleich wieder zurücksandte? Und etwas Anderes ist ja nicht verlangt. Es konnte endlich doch mit Fug und Recht erwartet werden, daß Luther höchstens Kleinigkeiten zu ändern fand, da ja Melanchthon's Arbeit weiter Nichts war als eine kürzere Fassung Dessen, was beide Männer gemeinsam vorher schon festgestellt hatten; und Melanchthon's Gewandtheit in der Form war so meisterhaft, daß man a priori sagen kann: es ließ sich fast keine andere Antwort denken, als sie Luther gab. Wir brauchen also Nichts zwischen den Zeilen zu lesen.

Die nächste Nachricht geben die Nürnberger Gesandten in ihrem Protocollum vom 16. Mai. Sie erhalten vom Churfürstlichen Kanzler die Antwort: „das sein gnedigister Herr, mit dem Rathschlag von diessem Articul allererst allhie zu Augspurg ferttig worden, also das derselb jn Teutsch und Latein verzeichnet, aber doch auch nicht entlich beschlossen, sonder Doctor Luther zu ubersehen zugeschickt, daß man jn wenig tag wieder von Jhme gewertig wer." Daraus geht hervor, daß Luther den ersten Entwurf in beiden Sprachen zugeschickt erhielt. Derselbe ging nun an den Kanzler Brück zunächst zurück, da ihn Melanchthon am 22. Mai noch nicht erhalten hatte, denn an diesem Tage schreibt er: Vellem percurrisses articulos fidei, in quibus si nihil putaveris esse vitii, (also auch er setzt Dies voraus, da er sich bewusst ist, ganz im Geiste Luther's gearbeitet zu haben,) reliqua utcunque tractabimus. Wie hieraus folgen soll, daß Luther ein neues Exemplar von Melanchthon inzwischen erhalten hatte (so Calinich und früher Walch), sehen wir nicht ein. Melanchthon hat nur das zurückgesendete noch nicht aus der Kanzlei erhalten, was deshalb keine Eile hatte, da er ja sein eigenes Manuscript besaß. Denn so schreibt er ja in demselben Briefe: in Apologia quotidie multa mutamus: locum de Votis, quia erat exilior justo, exemi, supposità aliâ disputatione eâdem de re paulo uberiore. Nunc de potestate clavium etiam disputo. — Subinde mu-

tandi sunt atque ad occasiones accommodandi. Rückert findet es nun unbegreiflich, warum Melanchthon am 22. Mai das zurückgeschickte Exemplar noch nicht in Händen hatte, während doch der Bote es wohl am 19. Abends zurückbrachte. Allein die Antwort konnte sich Derselbe durch die von ihm citirte Stelle der Nürnberger Gesandten vom 24. Mai, hätte er sie nicht wieder falsch gedeutet, selbst geben. Denn wenn diese schreiben: „Dr. Brück der alte Kanzler hat aber noch hinten und vornen daran zu formen. Und wir haben bestellt, so er damit fertig wird, daß man es uns wissen lassen soll," so heisst das gewiß freventlich deuten, wenn Rückert sagt: „Also besserte Brück am Bekenntnisse der Kirche, bis es nach seinem Sinne war. Die weltlichen Räthe durften da arbeiten, wo Luther nicht arbeiten durfte." Das kann vielmehr nur heissen, wie alle besonnenen Forscher es faßten, und wie es von Jonas zum Ueberfluß noch ausdrücklich bezeugt ist, da Dieser zur Praefatio im Wittenberger Exemplar schrieb: reddita e Germanico pontani tunc per Justum Jonam; so daß also Melanchthon an ihr nicht zu arbeiten hatte und das Exemplar nicht sogleich bedurfte. Der prologus und epilogus war des Diplomaten Aufgabe, und die Substanz des Bekenntnisses war ihm durch Luther's Durchsicht abgeschlossen; es war also kein Grund, es eiligst an Melanchthon hinauszugeben. Ueberhaupt wurde nun die weitere Redaction nicht mehr Melanchthon allein überlassen; denn die Grundschrift war ja fertig und von Luther bestätigt; von nun an fangen die gemeinsamen Sitzungen an. Am 28. Mai schreiben die Nürnberger Gesandten: des Churfürsten Räthe und Gelehrte sitzen noch täglich ob ihrem Rathschlag in Sachen des Glaubens. Hieraus konnte Rückert Zweierlei lernen: 1) daß damals dieser Aufsatz nur als das Churfürstliche Bekenntniß galt, das die anderen Stände noch nicht angenommen hatten, daher sicher auch die Rechtsgelehrten derselben noch nicht darüber saßen; 2) daß unter diesen Gelehrten sicher Melanchthon war, der nun also Kunde von der Zurücksendung Luther's hatte. Vollends verkehrt ist Rückert's Behauptung, Luther hätte Das nicht billigen können, denn nach seiner Ueberzeugung sei Geistliches geistlich zu richten; als ob er den papistischen Begriff von „geistlich" gehabt hätte, und nicht gerade Brück ein Mann war, der in vollem Sinne geistlich zu richten verstand.

Am 3. Juni konnten die Nürnberger ein lateinisches Exemplar des sächsischen Rathschlags sammt der Vorrede nach Hause schicken; doch ist dieses verloren, da die daselbst noch vorhandene Handschrift bereits die Unterschrift von 7 Fürsten hat. Am 8. Juni schreibt der Kanzler Markgraf Georg's: „seines Herrn Prediger und Rechtsgelehrten wären über denen Glaubens-Artticuln, so die Sächsische gestellt, fänden aber eben den Mangel, welchen Andere schon bemercket, daß sie allein ins Churfürsten Nahmen abgefasset; man müsse sie in aller Fürsten und Städte Namen stellen, die der Glaubens-Articuln einig wären." Erst also in den folgenden Tagen wurde beschlossen, daß die Confession im Namen aller evangelischen Stände vorgelegt werden sollte; denn im Protocollum vom 14. Juni heisst es, jetzt erst sei die deutsche Uebersetzung der Confession ihnen zugestellt worden, wobei bereits die Aenderung geschehen sei, daß wo im lateinischen Texte „Kurfürstenthum Sachsen" stand, nun alle Stände angezogen seien, jedoch habe dieses deutsche Exemplar Vorrede und Beschluß noch nicht, weil Melanchthon hoffe, daß auch diese im Namen aller Stände an den Kaiser zu richten sei. Der 20. Artikel fehlt übrigens noch in beiden Exemplaren. Solche Handschriften besitzen wir noch mehrere, welche blos die 19 Artikel haben, namentlich gehört dazu die erste Ansbachische. — In diese Zeit nun fällt jener sonderbare Zufall, aus welchem Rückert so viel Wesens macht, daß einige Briefe an Luther verloren gingen. Seit dem Briefe Melanchthon's vom 22. Mai hatte er keinen mehr bis zum 13. Juni erhalten; Melanchthon entschuldigte sich an diesem Tage in einem Briefe, und seine Bemerkung in der Beigabe an Veit Dietrich, scripsi doctori causam mei silentii; liberabitis igitur me hac curâ, zeigt, daß er seine Entschuldigungsgründe für durchaus genügend hielt. In seinem Briefe vom 27. Juni bezeichnet er es so: quod parum assidui in scribendo visi sumus; Jonas nennt es eine culpa nuntii, doch Rückert weiß es besser: der Kanzler Brück ist der Sündenbock, der seine diplomatischen Gründe zur Unterschlagung derselben hatte, und der Kurprinz steckte mit ihm unter Einer Decke. Allein dazu passt nicht Luther's Erklärung, der die culpa nuntii nicht anerkennt, sondern zu dem Verfasser sagt: est culpa omnino vestrum, et vestra solum, also den Grund blos in ihrer negli-

gentia sucht, in sonst weiter nichts. Und was hätte auch Brück für diplomatische Gründe haben sollen? Was ging denn damals vor, was Luther nicht hätte wissen dürfen? Er hat später die vollendete confessio als confessio nostra bezeichnet, quam Philippus noster paravit; und das ist und bleibt der wahrste Ausdruck für dieselbe. Der Bekenntnißgehalt ist ganz der Luther's, die Form ist die Melanchthon's. Nach dem ersten Entwurf, der am 11. Mai Luthern als recognoscendus zugeschickt wurde, gab es Nichts mehr bei ihm zu erfragen; denn alles später Hinzugesetzte betraf nur die Form, oder lag in füheren Aufsätzen vor. Deshalb hat sie auch Luther in dieser schließlichen Vollendung als nostra confessio begrüßt, und kein Zwischendenzeilenlesen kann dies mit vollem Bewusstsein gesprochene Wort aufheben; er hat sie zudem noch als confessio plane pulcherrima bezeichnet, und abermals: relegi heri tuam Apologiam totam, et placet vehementer.

Die nächste Nachricht, die wir über die Gestaltung der Confession haben, ist eine Stelle in dem vom Ansbachischen Kanzler Vogler verfassten Bedenken über die Einstellung der Predigt vom 16. Juni. In demselben wird der Vorschlag den Ständen gemacht, schon jetzt die Confession zu übergeben; und da sie dem Bedenken beiliegt, haben wir sie also in der damaligen Gestalt. Der Wortlaut daselbst ist: „Unnd damit kays. Maj., wie unnser prediger leren und predigen, welche wir fur das Lauter Evangelion und wort gottes hallten, mit der kurtz gruntlich bericht werden, So ubergeben wir Irer kais. Mt. hiemit desselben ain lauter anzeigen Inn der eyl ufs kurzt gestellt." Förstemann hat betont, daß die Hinweglassung der Vorrede, der streitigen Artikel und des Epilogs natürlich sei, da ja vorläufig dem Kaiser nur ein richtiges Urtheil über den Glauben beizubringen war. Doch ist mir wahrscheinlicher, daß diese Bestandtheile damals noch nicht vollendet waren. Daß aber dies wirklich die von Vogler zur Ueberreichung vorgeschlagenen Artikel waren, ist klar und unzweifelhaft durch die Aufschrift des jüngeren Kanzlers Heller bezeugt. Wir haben somit — und das ist unendlich wichtig — die Gestalt der Confession vom 16. Juni selbst, und alles vage Gerede über die Besserungen und Verdrehungen, welche die Juristen gemacht haben sollen, wird hier durch die Originale selbst und deren Vergleichung niedergeschlagen.

Unthätig blieben nun freilich die Gelehrten in täglicher Besserung nicht. Am 16. Juni, sahen wir eben, fehlte noch der 20. und 21. Artikel; über diese musste noch berathen werden. Das Protocollum vom 20. Juni sagt: Nun sassen sie aber jezo ob solchen articuln, das weittere zu ubersehen, zustellen und zubeschliessen. Da wir nun im Casseler Archive eine französische Uebersetzung haben, welche zu den 19 Glaubensartikeln noch den 21. Artikel von Anrufung der Heiligen hat, so scheint es, daß dieser zuerst hinzugefügt wurde, und hierauf erst der 20. Damit wäre auch die Zeit ihrer Entstehung bestimmt, sie fiele nach dem 16. Juni und wohl vor dem 20., das heisst, sie könnte nicht die von den Nürnberger Gesandten schon unterm 28. Mai erwähnte französische Uebersetzung sein, da damals der 21. Artikel noch nicht aufgenommen war, wie Förstemann irrig annimmt; sie ist freilich noch viel weniger die Uebersetzung des kaiserl. Secretärs, Alex. Schweiß, da derselbe das vollständige Bekenntniß, wie es dem Kaiser am 25. Juni überreicht wurde, zu übertragen hatte. Da dieselbe dem Umfange nach durchaus mit der in demselben Actenbande befindlichen lateinischen Uebersetzung übereinstimmt, so scheinen beide zu gleicher Zeit und zu dem gleichen Zwecke gefertigt zu sein, vielleicht in Folge der oben erwähnten von Vogler gegebenen Anregung. Sie sollten dem Kaiser zur vorläufigen Kenntnißnahme der lutherischen Lehre überreicht werden.

Als die älteste Handschrift, die wir über die frühere Gestaltung des Textes der Confession besitzen, hat Förstemann die Spalatinische im Archive zu Weimar bezeichnet. Sie hat zwar bereits den 20. Artikel vom Glauben und guten Werken; allein das feinere Papier, auf das er geschrieben ist, zeigt, daß derselbe erst später hinzugefügt wurde. Man benützte dazu den noch leeren Raum von Blatt 42, und fügte dann 3 Blätter ein.

An diese drei Stufen der Vollendung der Confession reiht sich als die vierte die Ansbachische 2. Sie enthält die vollendete Form des deutschen Textes, wie er dem Kaiser überreicht wurde, und trägt die Bemerkung des Kanzlers Heller: „Dat. am tag Johannis Bap^ste A° 1530." Sie wurde also am 24. Juni niedergeschrieben, an welchem die evangelischen Fürsten ihr Bekenntniß überreichen wollten, was ihnen jedoch offenbar nicht gelang. Der Text ist

von Einer Hand offenbar mit dem Original collationirt; Abweichungen in der Orthographie mögen vorhanden sein, sind aber jedenfalls ohne Belang. Diese Handschrift verdient besonders auch deshalb Berücksichtigung, da Kanzler Heller sie bei den folgenden Verhandlungen gebrauchte. Somit wäre uns für die Genesis der Augsburger Confession eine interessante Stufenfolge geboten, welche uns die nöthige Einsicht in die Art und den Umfang der Aenderungen bietet, und uns die Aengstlichkeit Melanchthon's zeigt, wenn er am 30. Juni an Veit Dietrich fragend schreibt: quid judicaverit (Lutherus) περὶ τῆς ἀπολογίας. — Ueber diesen letzten Act der Vollendung schreibt das Protocollum vom 23. Juni: „So sein die Nürmbergischen und der gesandt von Reuttlingen zu Sachßen, Hessen, Marggraven Georgen und Lunenburg gefordert, aldo ist Ihnen in aller F. G. auch Ihrer Räthe und Theologen (beisein), welcher Theologen zwölff seindt gewesen, ohne die andern gelerten und Doctores die verzeichnet undricht des glaubens verleßen, verhört und beratschlagt, dieselben auff Morgen nachmittag Kay. Maytt. vor den Reichsstendten zu uberantwortten und verleßen zu laßen, Ob wol bemelte Churfürsten und Fürsten als sich das abschreiben und stellen der vorrede und beschlus etwas verweillet, durch Ihre Räthe bei Kay. Maytt. umb erstreckung der bestimbten zeit angeregt, so Ist Ihnen doch dasselbige abgeschlagen.“ Sie hatten nur um einen Tag Frist gebeten, um den Aufsatz zu mundiren. — Die Genesis des lateinischen Textes hat für unsern Zweck nur secundäre Bedeutung, da es uns um die Herausbildung des deutschen Ausdrucks der Augustana aus den früheren deutsch gefassten Artikeln zu thun ist. Doch hat auch bei den noch vorhandenen Exemplaren der tüchtige und gewissenhafte Forscher Förstemann erwiesen, daß mehrere derselben, namentlich auch die Regensburger Handschrift, aus der Zeit vor der Uebergabe, also vor der letzten Revision des Textes herrühren. Das Concept des lateinischen Textes konnte Melanchthon nicht behalten, da er es der Eile wegen unmundirt dem Kaiser übergeben musste. Doch wird allgemein angenommen, daß der Text der editio princeps, also der Melanchthon'schen Quartausgabe von 1531, mit Ausnahme vielleicht von unbedeutenden Aenderungen, der authentische sei, da Melanchthon, wie er selbst in der Vorrede bezeugt, ein exemplar bonae

fidei zu Grunde legte und der Gegner Lindanus, der das Original zu Brüssel verglich, Nichts dagegen einwenden konnte.

Was nun die Grundsätze betrifft, welche Melanchthon bei der Ausarbeitung der Confession leiteten, so war es in formaler Beziehung das Bestreben, die Apologie, wie man sie zuerst nannte, präciser und besser stylisirt aus den zu Grunde liegenden Artikeln herauszuarbeiten. Das beweist das oben citirte Wort Melanchthon's in seinem Briefe an Luther vom 4. Mai: Ego exordium nostrae confessionis feci aliquanto ῥητορικώτερον; das war der Zweck seiner täglichen Aenderungen. Ferner sollte er die bis jetzt mehr lose aneinander gereihten Theile fest zusammenschliessen. Darum schreibt der Churfürst vom 11. Mai an Luther: „das itzt allhie magister Philippus Mel. dieselben weiter ubersehen und In ainen Form gezogen hat.“ Eigentlich ganz neue Artikel hat er demnach nicht gestellt. Endlich musste er da wo es anging größere Kürze eintreten lassen, da man vom Kaiser nicht erwarten konnte, daß er eine ausgedehnte Abhandlung anhören würde. So schreibt Melanchthon am 11. Mai an Luther: mittitur tibi apologia nostra, quanquam verius confessio est. Neque enim vacat Caesari, audire prolixas disputationes. Ego tamen ea dixi, quae arbitrabar maxime vel prodesse vel decere. Hoc consilio omnes fere articulos fidei complexus sum. Diese Kürze war jedoch nicht so zu erstreben, daß darunter die Wichtigkeit der Sache litt; Manches, das sich ihm erst durch seine Beobachtungen in Augsburg als nothwendiger zeigte, musste jetzt ausführlicher behandelt werden. So schreibt er am 22. Mai an Luther: locum de Votis, quia erat exilior justo, exemi, supposità aliâ disputatione eâdem de re paulo uberiore. Es ergibt sich hieraus, was von Rückerts Behauptung zu halten ist: die Ueberarbeitung habe das Ansehen, grundsatzlos erfolgt zu sein; bald werde erweitert, bald werde verkürzt, und keineswegs durch Beseitigung von Ueberflüssigem, dessen in den zu Grunde liegenden Artikeln wenig entdeckt werden möchte. In materieller Beziehung stand ihm vor Allem vor Augen, in Nichts die Reinheit der Lehre, wie sie von Luther dargestellt war, zu trüben. Nos, schreibt er an Luther, qui certe tuam auctoritatem in rebus maximis sequimur, und abermals (C. A. II, 745): tuam sequenti hactenus auctori-

tatem. Andererseits jedoch suchte er so viel als möglich die friedlichste und versöhnlichste Fassung der Artikel zu erzielen; es war in vollem Sinne ein Friedenswerk; worin nur immer nachgegeben werden konnte, war es geschehen. In diesem Sinne hat sich Melanchthon oft ausgesprochen, in diesem Sinne haben es auch alle evangelischen Stände unterschrieben. So sagt Markgraf Georg zu seinen Gegnern, sie hätten die Confession ihnen zugestellt „keins anndern versehenns, das die kayserlich mayestät darauf zwischen unns und dem gegenteil Inn lieb und gutigkeitt handeln sollenn". Das hat auch Luther unter dem leise Treten Melanchthon's verstanden, das Festhalten des eingeschlagenen Ganges, ohne damit verletzende Schritte zu thun. Und nicht wollte er damit einen Tadel aussprechen, wie Rückert meint, da er ja die ganze Confession billigte, sondern vielmehr eine Anerkennung der richtigen Wahl des Ausdrucks. Daß sich aber Melanchthon dabei wohl bewußt war, nicht von der rechten Linie der Nachgiebigkeit abgewichen zu sein, bezeugt er in seinem Briefe an Camerar vom 26. Juni: Tantum abest, ut lenius justo scriptum fuisse judicem, ut verear etiam mirum in modum, ne qui sint offensi libertate nostrâ. Daß endlich Melanchthon nicht durchaus seinem eigenen Ermessen bei Aenderungen überlassen war, beweist seine Aussage in demselben Briefe: er würde noch Mehr geändert haben, si nostri συμφράδμονες permisissent. Diese Grundsätze haben wir also bei der Beurtheilung der neuen Gestaltung der Artikel und ihrer Herausarbeitung aus den zu Grunde liegenden Schriften in's Auge zu fassen.

Beleuchten wir nun die einzelnen Artikel.

I. Artikel.

Derselbe ist in den 3 Bekenntnissen zu Marburg, Schwabach und Augsburg der Ordnung und dem wesentlichen Inhalte nach derselbe geblieben. Melanchthon nahm zunächst aus den Marburger Artikeln die Hinweisung auf das Concil zu Nicäa wieder auf, und zwar aus gutem Grunde, da es ja den Römischen gegenüber galt, den Zusammenhang mit der alten Kirche zu erweisen. Hingegen konnte er den Schriftbeweis der Schwabacher Artikel weglassen, da er von Seite der Gegner hierüber keine Bekämpfung

erwarten durfte. Die Aussage über das Wesen der Trinität ist hier eine viel bestimmtere, als in den zu Grunde liegenden Schriften, um die volle Aufrechthaltung der von der Kirche gewonnenen Erkenntniß zu bezeugen und alle vorgefallenen falschen Anklagen in ihrer Nichtigkeit zu erweisen. Darin ist es auch begründet, daß er die Definition von persona in den Artikel aufnimmt, um zu zeigen, daß es sich nicht blos um eine Uebereinstimmung in Worten handle, sondern im ganzen Umfange des Inhalts. Der polemische Theil des Artikels ist ebenfalls mit gutem Bedacht gesetzt, und namentlich sind auch neben den alten Samosatenern die neuen genannt, worunter er Leute wie Servet, Hetzer, Joh. Campanus versteht; um auszusprechen, daß sie nicht blos in ihrem positiven Bekenntnisse mit der bisherigen Kirche stimmten, sondern auch in ihrer Verwerfung der Irrthümer. Die Besserungen, die wir hier vom ersten Entwurfe an wahrnehmen können, sind wenige und beziehen sich nur auf die Form. Im Spal. Entwurf fehlt nach ist: Gott, heisst es: unzertheilt statt: ohne Stück, ohne End. Der Ansbacher Entwurf ist hier etwas breiter gehalten; ferner steht dort „ein selbstendig ding", während schon im Ansbacher Entwurf dafür steht: das selb bestehet. Alle weiteren Aenderungen bezwecken nur die gedrängteste Kürze und zeigen, daß jedes Wort auf die Wagschale gelegt wurde. Mit dem

II. Artikel

schlägt nun Melanchthon einen andern Gang ein, als welchen die früheren Formeln gehabt hatten. Während diese mehr den dogmatischen Standpunkt festhielten und in den 3 ersten Artikeln die Aussagen über Gott zusammenfassten, um dann im 4. Artikel zur Erbsünde überzugehen, erwählt Melanchthon den historischen Weg. Nachdem der 1. Artikel von der Schöpfung gesprochen, geht er zu der Sünde als der Corruption der Schöpfung über, um dann im 3. in wahrhaft geschichtlicher Weise die Menschwerdung Christi als eine Folge der Sünde darzustellen und die Acte zur Erlösung der Menschheit einzuführen — offenbar eine bedeutende Verbesserung der logischen Folge. — Was nun das Verhältniß des Inhalles unseres Artikels zu den früheren betrifft, so sind alle wesentlichen Bestimmungen dieser wieder aufgenommen: nämlich die Marburger

Artikel hatten den Charakter des Vererbens, der Allgemeinheit und Verderblichkeit hervorgehoben; die Schwabacher Artikel hatten betont, es sei eine wahrhaftige Sünde, für die aber Christus durch sein Leiden völlig genug-gethan habe. Unser Artikel hingegen hat ausser der Antithese gegen die Irrlehrer noch, offenbar in Gegensatz zu katholischem Irrthum, eine Definition der Erbsünde gegeben. Rückert meint nun, Melanchthon habe Luther's Fassung in den Schwabacher Artikeln „nicht allain ain fel oder geprechе" aus Rücksicht auf Zwingli weggelassen. Allein Dies ist entschieden nur der Kürze wegen geschehen, da ja die positiven Bestimmungen bereits die negativen in sich schliessen, und andererseits Zwingli ja Luthern beigestimmt hatte. Ebenso unrichtig ist seine Bemerkung, die Schwabacher Artikel hätten die Allgemeinheit der Erbsünde übergangen; dort steht ja: die alle Menschen, so von Adam kamen, verdambt. Verkehrt ist es endlich, anzunehmen, weil die A. C. die Aufhebung der Erbsünde durch Taufe und den heiligen Geist lehre, statt durch die Erlösung Christi, es sei Dies im Sinne der Römer geschehen. Beides ist ja wahrlich völlig Eins: dort ist die objective That, hier die subjective Aneignung bezeichnet. Offenbar hat diese Aenderung Melanchthon nur deshalb gemacht, um nicht im folgenden Artikel das Gleiche wieder sagen zu müssen. Zudem ist es sachgemäßer, dem subjectiven Schaden die subjective Heilung entgegenzusetzen. Endlich wird doch Rückert nicht glauben, daß hierin Melanchthon von Luther abweiche, der ja schon im kleinen Katechismus ganz Dasselbe lehrt.

III. Artikel.

Nun reiht sich also in geschichtlichem Zusammenhange nach der Schilderung der Erbsünde und stillschweigenden Voraussetzung der wirklichen Sünde, auf welche unser 3. Artikel ebenfalls Rücksicht nimmt, das Bekenntniß vom Sohne Gottes an. Es war offenbar ein glücklicher Gedanke Melanchthon's, Dasselbe was zu Marburg und Schwabach in zwei gesonderten Artikeln bekannt war, nun in Einem Artikel auszusprechen, um so mehr, als er hier von Seite der Römischen auf keinen Widerspruch rechnen konnte. Die Confutation sagt: Der dritt wirt gar angenommen. — Betrachten wir nun das Verhältniß dieses Artikels zu den vorausgehenden

Bekenntnissen, so sehen wir, Melanchthon hielt es hier nicht für nöthig, die Antithesen des Schwabacher Bekenntnisses, welche zunächst nur der Reformirten wegen aufgenommen waren, den Römischen gegenüber zu wiederholen. Wenn Rückert meint, es sei geschehen, um den Oberländern den Beitritt zu erleichtern, so beweist Dies seine völlige Unkenntniß der damaligen Gesinnung Melanchthon's, da Dieser auf's entschiedenste sich in allen Briefen gegen die Reformirten aussprach. Zudem lautet die Fassung dieses Artikels schon in der Spalatin'schen Abschrift ebenso, die uns in eine Zeit zurückführt, in welcher Melanchthon seinen Aufsatz blos als die Erklärung seines Churfürsten ausarbeitete. Ebenso wenn Melanchthon hier nicht mehr, wie Luther in den Schwabacher Artikeln, in so bestimmter oppositioneller Weise hervorhebt, daß man nicht glauben solle, daß Christus als Mensch allein für uns gelitten habe, so ist Dies ganz erklärlich aus seinem Plane, in diesem Artikel ohne alle weitere geschichtliche Antithese sich einfach an das Symb. Apostolorum anzuschliessen, doch so, daß in gedrängter andeutender Weise diejenigen Irrthümer benannt würden, welche an diese Lehre sich anreihten. Deshalb steht hier die unzertrennliche Vereinigung der beiden Naturen; und ferner der Gegensatz gegen die Römischen: „das er ein opfer were nicht allein fur die erbsunde, Sonder auch fur alle anndere sunden," den Melanchthon hieher aus dem Schwabacher 4. Artikel setzte, um in unserm Artikel die Lehre von Christi Person und Werk zu concentriren. Die Confutatio scheint indessen diesen Widerspruch nicht einmal gefühlt zu haben. Falsch ist die Meinung Rückert's, dieser Satz sei nur so nebenbei hereingekommen. Er lag ja im 4. Schwabacher Artikel vor; und ihn hier zur Geltung zu bringen, war natürlich, da Melanchthon, so mild er auch die Confession fasste, den Gegensatz nirgends verschweigen wollte. Wo aber hätte er besser stehen können, als eben hier beim Bekenntnisse vom Werke Christi? Der ganze Artikel ist also eine schöne Wiederholung des 2. Artikels des Symbolum's im Licht der Gegensätze der Reformationszeit.

IV. Artikel.

Dieser legt nun im genauen Anschluß an den 5. Marburger und Schwabacher Artikel die subjective Heilsvermittlung dar. Luther

hatte bereits den 5. und 7. Marburger Artikel in Einen zusammengezogen, sich aber in demselben, als dem Cardinalpunkte seines Glaubens, in mehr populärer Breite und kräftiger Ausführlichkeit ausgelassen. Melanchthon fühlte, daß zur Bekenntnißform eine kürzere Fassung noth thue, ohne jedoch einen wesentlichen Gedanken wegzulassen. Rückert findet, daß die Hinweisung auf das menschliche Unvermögen fehle. Allein wenn die Augustana sagt, daß wir Gerechtigkeit nicht erlangen mögen „durch unser verdinst, werk und gnugthun“, so, denke ich, ist die menschliche Unfähigkeit stark genug ausgesprochen. Eher könnte man an der Auslassung der Worte, „Ja kan sich auch nit beraiten oder schicken zur gerechtikeit, sonder je mehr er fürnimbt sich selbs heraus zu würken, je erger es mit jme wirt“, Anstoß mehmen. Allein Melanchthon urtheilte wol, daß diese Sätze für die Aufgabe eines Bekenntnisses zu sehr in's Detail führten. Vergleichen wir die Handschriften der früheren Fassung mit dem vollendeten Texte, so sehen wir in diesem Artikel immer größere Abkürzung. In der Spalatin'schen Handschrift ist noch ein Citat Ambrosii; dieses sowie andere biblische Beweissprüche der Schwabacher Artikel fallen zuletzt weg. Die Confutation nahm Anstoß daran, daß die Werke hier nicht verdienstlich hiessen. Calinich meint, dieser Artikel erinnere deutlich an Artikel B. des Torgauer Entwurfes; allein es geht aus keinem Satze klar hervor, daß derselbe hiebei benützt sei. Es ist auch durchaus nicht historisch wahrscheinlich, daß Melanchthon schon hier bei den Glaubensartikeln die späteren Aufsätze benützt habe, zumal ja auch dieser Aufsatz B., wie wir oben bewiesen, die Grundlage des 20. Artikels wurde, und damals wol noch gar nicht verfasst war.

V. Artikel.

Melanchthon schlug nun wieder eine andere Ordnung ein, als die in den Schwabacher Artikeln festgehaltene. Er stellte nach der Hervorhebung des Glaubens im 4. Artikel zuerst die zu seiner Erlangung nothwendigen Gnadenmittel im 5. Artikel dar, als die Werkzeuge, die denselben erzeugen, und erst im 6. Artikel die Früchte des Glaubens. Rückert hat Recht, es fehlt hier die Darstellung vom Wesen des Glaubens und von der inneren Nothwendigkeit seiner Offenbarung durch das Leben. Aber ganz natürlich,

da ja dieser Gegenstand im 20. Artikel ausführlicher um seiner Wichtigkeit willen behandelt werden sollte. Aus diesem Grunde kann hier Melanchthon ganz kurz verfahren, und wir dürfen auch nur erwarten, was zur nothwendigen Fortleitung der Gedanken nothwendig ist. Bei der Beschreibung der Gnadenmittel schliesst sich Melanchthon an den 7. und 8. Schwabacher Artikel an, wo Predigt und Sacramente getrennt behandelt waren, weil es der Gegensatz gegen die Reformirten so forderte. Hier tritt dieses Interesse in den Hintergrund, ohne daß darum die Widersacher ganz vergessen wären. Daher findet sich hier wieder eine Antithese. Die Ueberschrift benennt den Artikel nach dem Predigtamte als dem Werkzeuge, welches die Gnadenmittel handhabt. Nicht sind beide coordinirt, wie der lateinische Text zeigt, ministerium docendi etc.; und „dadurch“ bezieht sich nur auf Evangelium und Sacramente, wie wiederum der lateinische Text ganz klar macht. Endlich findet sich hier das bekannte Wort, „welcher den Glauben, wo und wann er will, wirket“. Im Marburger Artikel hieß es: „wo und In wilchem er will“, Röm. 10; in den Schwabacher Artikeln „wie und wo er will“. Dieses „wie“ hatte er dort durch die Worte beschränkt: „er giebt ihn durch das Wort. Sunst ist kein ander mittel noch weis weder weg noch steg, den glauben zu bekomen.“ Es lautet also ganz anders, als wenn die Schweizer im Jahre 1537 schrieben: er zeucht sie nach seiner gemeinen ordnung, durch den werkzeug und mittel deß eußern dienstś, wiewol er vermag und kan ohn alles mittel ziehen, wohin, wie viel, und wan er will.“ Dieses „wie“ hatte nun Melanchthon ausgelassen, und dafür ein „wann“ gesetzt. Es ist damit natürlich keine particularistische Lehre aufgestellt, sondern nur die Thatsache erhärtet, daß nicht jeder Gebrauch der Sacramente den Glauben wirke; ferner, daß der Grund dieser verschiedenartigen Erscheinung zunächst in der Wirkungsweise des Geistes zu suchen sei. Es handelt sich in diesem Artikel nicht um das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Causalität, deshalb darf man auch über diesen Punkt hier keine Aufklärung suchen; sondern es handelt sich um das Verhältniß der principalis causa fidei zu der causa instrumentalis, und ist darüber nur ausgesagt, was die allgemeine Erfahrung lehrt, daß in Beziehung auf die Wirkung letzterer keine nothwendige Ge-

bundenheit stattfinde, sondern ersterer die Freiheit vorbehalten sei. Der Geist wirkt den Glauben nur durch das Wort, aber er wirkt ihn nicht jedesmal, er wirkt ihn nicht nach einer Willkür, sondern ubi et quando visum est Deo, nach seinem heiligen Ermessen, das natürlich auch die Zustände der Seele des Hörenden mit in Berechnung zieht, aber die Seele nicht selbstherrlich darüber entscheiden lässt, sondern die schließliche Würdigung der Zeit, der Verhältnisse, der Persönlichkeiten sich vorbehält. Es ist hier aber nicht die Rede davon, daß Gott sein Wort nach seiner Auswahl gebe, obgleich auch Dies an sich richtig ist, sondern daß er bei Denen, welche sein Wort bereits hören, die Glauben-schaffende Kraft dann eintreten, zum innersten Eigenthum der Seele werden lasse, wann er die hiezu nöthigen Factoren gegeben erkannt. Da das Wort durch menschliche Werkzeuge verkündigt wird, so gehört auch Dies mit zur Vorsehung Gottes, daß er zur rechten Stunde den Prediger des Wortes schicke, der eben für diese Seele das geeignete Geistesorgan ist, durch das er seine Kraft wirksam werden lässt. So ist's also immer Gottes Geist, von dem die letzte Entscheidung ausgeht.

Die Verdammung der Wiedertäufer und Anderer, die hier nicht namentlich bezeichnet werden, fügte Melanchthon bei, da es sich darum handelte, nicht mit ihnen in Eine Kategorie geworfen zu werden. Es sind damit nicht bestimmt die Zwinglianer gemeint, da sie ja auf dem Marburger Convent sich von solcher Ansicht losgesagt hatten. Dort war erklärt, daß „durch und mit solchem muntlichen wort der Geist den Glauben wirkt."

VI. Artikel.

Dieser gründet sich auf den 6. Schwabacher Artikel und behandelt das Verhältniß des Glaubens zu den Werken oder der Werkthätigkeit im neuen Gehorsam. Melanchthon konnte hier die ausführlichere Deduction Luther's abkürzen, da er im 20. Artikel Dies gründlich nachholte. Allein die Grundgedanken die hieher gehörten, sind in ganzer Schärfe der römischen Kirche gegenüber ausgeprägt, ohne jedoch zu einer Antithese zu führen, da man bei diesem Friedenswerke noch eine Vermittlung hoffen durfte. Die Confutation hat ihren Anstoß ausgesprochen: „Das aber die recht-

fertigung allein dem glauben zugeben, wirt verworffen. Denn es sei wider die Evangelisch warheitt." Melanchthon erwartete diesen Widerspruch; daher hat er den Artikel mit einer biblischen Beweisstelle und einer Stelle aus dem Ambrosiaster bereichert, die wir in der Abschrift Spalatin's noch nicht finden. D. Eck opponirte bei der Verhandlung im August: „das man soliche rede nicht konne leiden, Denn sie mache ergernus und rohe bose freche leute. Zum andern hat er gesagt, das keyn alder heylicher Doktor, Leerer und vater dise weise also zu reden jemals gefurt habe. Zum dritten hat er gesagt, das der Glaub nicht allein gerecht mache, Sondern die liebe, und mer die Liebe denn der Glaube. Darumb hat Doktor Eck letztlich auch gesagt, Man soll die Solen ein weil zum schuster schicken". Melanchthon berief sich hingegen auf drei Ursachen für diese Fassung: 1) weil es St. Paulus also gebraucht; 2) wenn man caritatem setze, so weise man auf uns, und nicht Gottes Gnade; 3) sei es so deutlich, denn jeder Christ fühle den Glauben. Eck bestritt, daß diese Form in Paulo sei, sagte, caritas sei Gottes Gnade, nicht unser Werk, und das Eine sei nicht deutlicher als das Andere. Schließlich verlangte Eck, man solle den Artikel also stellen: die Vergebung der Sünden sei per gratiam gratum facientem et fidem formaliter, et per verbum et sacramenta instrumentaliter. Hier war also auf eine Einigung nicht zu rechnen. Rückert meint, die Erklärung über die Verdienstlosigkeit der Werke gehöre nicht hieher; allein wohin konnte sie passender gestellt werden, als eben in den Artikel über die guten Werke?

VII. Artikel.

Nachdem so Melanchthon den Heilsweg für den einzelnen Christen aufgezeigt hatte, wendet er sich zur Kirche als dem Zusammenschluß der einzelnen Gläubigen. Er schlug damit einen anderen Weg ein, als das Schwabacher Bekenntniß, das erst im 12. Artikel darauf zu reden kommt; und wir glauben, daß damit eine schönere Verbindung hergestellt sei. Denn die Sacramente sind der Kirche gegeben; sie setzen also die Kirche voraus, deshalb muß die Lehre von der Kirche zuerst erörtert werden. Daß aber Melanchthon hier in zwei Artikeln von der Kirche handelt, ist nicht

eine zufällige Erweiterung, sondern eine wohl überlegte. Hierin concentrirte sich ja ein Hauptgegensatz gegen die römische Kirche, und es musste deshalb dieser Gegensatz in aller Schärfe hingestellt werden. Der 7. Artikel handelt von der Dauer der Kirche, von dem Wesen derselben, von den wesentlichen Kennzeichen der wahren Kirche im Gegensatze gegen unnöthige und falsche Merkmale. Da Melanchthon den Widerspruch der Römischen wohl voraussah, so finden wir hier wieder ein biblisches Citat, und da der Widerspruch blos der römischen Kirche galt, so fehlt die Antithese. — Vergleichen wir nun den Inhalt dieses Artikels mit dem 12. Schwabacher, so finden wir ganz die gleichen Gedanken wieder. Es ist also echt lutherische Lehre. Uebrigens tritt der Friedenscharakter der Augsburgischen Confession darin hervor, daß die Verfolgung der Gläubigen hier weggelassen ist, und daß die Worte: „sie ist nit mit gesetzen und eußerlichen pracht, an stat und zeit an personen und geben gepunden" abgeändert sind in die allgemeine Bestimmung, „daß nicht allenthalben gleichförmige Cerimonien sein müssen." Die Confutation verwarf die Definition der Kirche als eine Versammlung der Heiligen als wiklefisch und im Concil zu Kostnitz verdammt; und bei dem Religionsgespräche meinte Eck, sie sollten statt Sanctorum setzen sanctam. Sie gaben zu, „daß die geenderten gebreuch der kirchen die ainigkeit der kirchen nit zertrennen"; doch sollte Dies nur de particularibus ecclesiis gesagt werden, nicht von den Gebräuchen gemeiner Kirche. Uebrigens meinte Eck, „das wir in fundamento und im grundt nicht ungleich sind." Es zeigt die Vergleichung mit dem ersten Entwurfe der Confession, daß Melanchthon hier in dem Gedankenausdrucke Nichts zu ändern fand. Es ist keine Vermischung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche hier vorhanden, sondern die unsichtbare Kirche als Kern und Mittelpunkt der sichtbaren hingestellt.

VIII. Artikel.

Dieser fand sich in den vorausgehenden Bekenntnissen nicht vor, jedoch lesen wir ihn schon dem ersten Entwurfe beigefügt, und zwar ganz gleich der schließlichen Fassung. Wir sehen daraus, wie Melanchthon die Nothwendigkeit dieses Artikels in einem der römischen Kirche vorzulegenden Bekenntniß lebhaft fühlte; denn gerade

ihr gegenüber galt es die Kirchlichkeit der eigenen Glaubensgenossen zu wahren, und auf das entschiedenste zu erklären, daß die evangelische Kirche aller donatistischen Einseitigkeit fern sei, welcher mehr oder weniger alle früheren reformatorisch gesinnten und wirksamen Männer verfallen waren. Dieser Artikel ist demnach ein herrlicher Beweis der wahrhaft kirchlichen und geschichtlichen Erleuchtung der Reformatoren, womit sie allem Sectenwesen auf das entschiedenste sich gegenüberstellen. Die Confutatio musste daher auch die Berechtigung dieses Artikels durchaus anerkennen.

IX. Artikel.

Die nun folgenden 5 Artikel handeln von den Sacramenten und der Beichte und Buße, welche in innigem Zusammenhang mit denselben stehen, auch von Melanchthon selbst als Sacrament gerechnet wurden. Daher hier diese Stellung. Der Zusammenhang mit den 2 vorausgehenden Artikeln ist klar. Nachdem das Bekenntniß von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen gehandelt hat, baut es nun die folgenden Artikel auf dieser Basis auf. Die Confession redet von den Sacramenten als ihren heil. Gnadenschätzen, die ihr zur Verwaltung übergeben sind; sie reiht daran das Regiment und die Ordnungen der Kirche im 14. und 15. Artikel, und setzt Dem dann im 16. Artikel das weltliche Regiment gegenüber. Dies alles steht in so sichtbarem Verhältnisse zu einander, daß es wohl unbestreitbar ist; und der Grundgedanke, welcher nun diese Reihe beherrscht, muß auch die Ordnung der einzelnen Artikel geleitet haben. Melanchthon fand in den Schwabacher Artikeln eine andere Ordnung vor: dort war zuerst der allgemeine Begriff der Sacramente erläutert; dann erst folgten die einzelnen Sacramente nebst der Beichte. Diese Ordnung war dort nothwendig, weil vorher vom Worte als Gnadenmittel die Rede war; da musste zunächst gesagt werden, neben dem Worte haben wir noch andere Gnadenmittel, und nun erst konnten diese einzeln aufgezählt werden. Melanchthon dagegen befand sich hier in anderem Zusammenhange: er kam von der Lehre von der Kirche her. Da führt er nun zunächst ihre Gnadenschätze auf, Taufe, Abendmahl, Beichte, Buße; und dann erst geht er auf allgemeine Bestimmungen über und spricht von Bedeutung, Zweck und Bedingung der Sa-

cramente. Das konnte er nicht thun, bevor er sie einzeln genannt hatte. Wir sehen also auch hier eine wohlberechnete Ordnung. Rückert freilich, der sich nicht die Mühe geben mag, auch nur einigermaßen über den Zusammenhang der Artikel nachzudenken, findet, daß der 13. Artikel von seiner wahren Stelle losgetrennt und ganz unpassend zwischen Buße und Kirchenregiment eingeschoben wurde. Er hat nicht bedacht, daß der 13. Artikel das Bekenntniß über die Gnadenschätze der Kirche sehr gut abschliesst, da man diese zuerst kennen muß, ehe man über ihren rechten Brauch sich aussprechen kann, und daß dann ganz sachgemäß nach den Schätzen der Kirche das Regiment der Kirche folgt. — Der Artikel von der Taufe ist nun allerdings im Verhältniß zu dem 9. Schwabacher Artikel sehr verkürzt; indessen nicht aus Zufall oder reiner Willkür, sondern es lässt sich der Grund hiervon sehr wohl begreifen. Luther's Aeusserungen dort waren gegen die Zwinglianer gerichtet; sie konnte Melanchthon hier nicht aufnehmen, denn er hat es ja hier mit den Römischen zu thun, und konnte auch nicht einmal wissen, wie weit die Reformirten diese ihre frühere Ansicht noch festhielten. Ueberhaupt, wie entschieden auch damals Melanchthon in allen seinen Briefen gegen die Reformirten sich ausspricht, zu einer namentlichen Verdammung derselben ist er nie geschritten. Dazu hatte er ein zu tiefes Gefühl von der noch im Flusse befindlichen Gestaltung ihrer dogmatischen Ueberzeugung. So konnte Melanchthon, da er ja hier gegen die Römischen keinen Kampf auszufechten hatte, ganz kurz sein. Die Confutation fand Nichts daran auszusetzen, und Luther stimmte der Fassung vollkommen bei. Schon der erste Entwurf hat ganz die gleiche Gestalt.

X. Artikel.

Auch hier hat Melanchthon den 10. Schwabacher Artikel bedeutend gekürzt, noch mehr im lateinischen Texte, als im deutschen, welcher überhaupt vollendeter ist. Das Verhältniß des Abendmahls zu dem Glauben hat er mit Recht weggelassen, da es nicht zu dem einzelnen Sacramente, sondern zu der Gesammtbetrachtung gehörte, also erst in den 13. Artikel, wo Melanchthon demselben die gebührende Rücksicht schenkte. So blieb also nur übrig, entschieden zu bezeugen, daß man nicht an dem Irrthum der Reformirten

Theil nehme, sondern die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi lehre. Dies ist nun auch mit solcher Klarheit und Bestimmtheit geschehen, daß es unbegreiflich ist, wie Rückert hier die Bestimmtheit der Quelle vermissen kann, da die Ausdrucksweise derselben fast wörtlich entlehnt ist, auch noch durch die Bestimmungen „und da ausgetheilt und genommen wird“ vermehrt wurde. Ungegründet ist Heppe's Behauptung, Melanchthon habe im lateinischen Text in pane et vino ausgemerzt und dafür in coenâ gesetzt, da er die Präsenz der himmlischen Elemente in den irdischen geleugnet habe, und nur die Gegenwart für die Handlung der coena lehren wollte. Allein der deutsche Text widerspricht ja Dem auf das bestimmteste; dieser aber muß uns als Erläuterung des lateinischen Wortlautes dienen. Wenn Eck im Religionsgespräche noch das Wort realiter oder substantialiter hinzuwünschte, so lag Dies alles schon in vere. Melanchthon konnte ihm Dies unbedenklich zugeben, da er ja selbst an Bucer schreibt: Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane. Melanchthon's Anschauung vom heil. Abendmahl stimmte damals, wie alle seine Briefe und Schriften aus jener Zeit beweisen und Calinich ausführlich dargelegt hat, durchaus mit der Luther's überein; und wenn Heppe sagt, er habe nicht an die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, sondern nur an den sich mittheilenden persönlichen Christus gedacht, so wird er schon durch das Eine Wort „distribuantur“ widerlegt. Eine geistige Gegenwart kann nicht ausgetheilt werden. Zumal aber der deutsche Text ist so bestimmt und klar, daß nur die höchste Befangenheit ihn in reformirtem Sinne verstehen kann.

Interessant ist für diesen Artikel die Vergleichung mit Spalatin's Abschrift, in welcher wir die Luthern zugesendete Urform der Augustana erkannten. Sie zeigt, daß in diesem Artikel während des Verlaufes der ganzen Zeit der Verhandlungen auch nicht Ein Wort geändert wurde, indem dieselbe durchaus mit der schließlichen Redaction übereinstimmt. Ausserdem sieht man in dieser Abschrift deutlich, daß das Wort „gegenleer“ erst später hineingeschrieben wurde, da es zwar von derselben Hand, aber mit schwärzerer Tinte geschrieben ist. Es scheint also, daß Melanchthon, der hier zuerst in den Fall kam, die Antithese gegen Zwingli und seine Genossen

auszusprechen, und jedenfalls hiebei Vorsicht anzuwenden hatte, da eine Vereinigung mit Denselben doch noch nicht als unmöglich gelten konnte, zuerst eine Lücke für die geeignete Bezeichnung ließ, um diese vielleicht erst durch Besprechung mit den Seinigen zu ermitteln. Man wählte hierauf den Ausdruck „Gegenlehre" als den bezeichnendsten und geeignetsten.

Uebrigens ist gerade dieser Artikel ein glänzender Beweis der Feinheit und Gewandtheit Melanchthon's, die Worte so zu wählen, daß einerseits der Wahrheit Nichts vergeben wurde, und andererseits doch die versöhnlichste Fassung dem Ausdrucke gegeben war. Die römische Lehre ist bestritten durch die Verbindung von Brod und Wein, ferner durch die Forderung des Austheilens. Die Bezeichnung „unter der Gestalt", welche später so vielfach Gegenstand des Angriffes war, als sei damit die Transsubstantiation gelehrt, wird in der Apologie durch die Worte „et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur" erklärt. Daß auch die Römischen in dieser Bezeichnung noch keineswegs ihre Lehre fanden, beweist am besten die Confutation, welche verlangt, daß die evangelischen Stände also die Gegenwart der himmlischen Substanzen unter den Gestalten des Weines und Brodes verlangen sollten: „das die substanntz der beden In den leib und plut Christj verwandelt und nit mer prot oder wein sej". Auch begehrten sie die Lehre, daß unter jeder Gestalt der ganze Christus sei.

XI. Artikel.

Die Anreihung dieses Artikels war Melanchthon schon durch die Schwabacher Artikel vorgezeichnet und stimmte auch durchaus zu seiner Anlage, da er die Beichte in den Kreis der Sacramente und zunächst in die Verbindung mit dem Abendmahle brachte. Was nun die Fassung des Artikels selbst anbelangt, so hatte Melanchthon die Aufgabe, hier kurz zu sein, da im 2. Theil des Bekenntnisses ein ausführlicher Artikel de confessione folgt. Auch bei den Verhandlungen des Religionsgespräches ging man daher rasch über diesen Punkt hinweg. Kanzler Heller bemerkte dazu: Remissa ejus declaratio est ad articulum Confessionis; und Eck meinte, in der Hauptsache sei er einhellig mit der Kirche. Die Sünde die man nicht wisse, dürfe man nicht beichten. Indessen in der Confutation

hatten sie doch verlangt: daß 1) die Beichte an Ostern ein Zwang, und 2) es Pflicht des Einzelnen sein sollte, alle Sünde die er wisse zu beichten und für alle vergessene Sünde Absolution zu begehren.

Melanchthon fußt auch hier durchaus auf dem 11. Schwabacher Artikel; nur hatte er in Beziehung auf den ersten Satz desselben, daß die Beichte einerseits frei, andererseits tröstlich sei, jetzt eine andere Stellung. Jene Seite hatte man gegen die Reformirten ausgesprochen, um sein richtiges Verhältniß zu ihnen darzulegen. Luther hatte darin bekannt, daß er einen zwingenden Grund zur Beichte nicht finde, daß noch viel weniger demnach die österliche Beichte als Kirchengesetz ausgesprochen werden dürfe. Andererseits aber sei dieselbe eine so heilsame Institution, daß jedes betrübte Gewissen sie gerne benützen werde. Es sei also nicht eine gesetzliche, sondern innerliche Nothwendigkeit. Diese Darlegung, welche nur den Zwinglianern gegenüber Bedeutung hatte, musste Melanchthon hier den Römischen gegenüber weglassen. Inwieweit sich hier Differenzen fanden, musste zudem im Artikel de confessione hierüber gehandelt werden. Es ist nun ganz falsch, wenn Rückert hier einen Widerspruch findet; es ist vielmehr ganz das Gleiche, nur nach zwei Seiten hin ausgesagt. Den Reformatoren steht fest, daß die Privatbeichte, und eine andere kannte man damals nicht, tröstlich sei und ein heilsames Institut der Kirche, wenn auch nicht für die Seligkeit absolut nothwendig. Es ist daher ganz nothwendige Consequenz, daß man sie nicht fallen lassen soll. Die Augsburger Confession hat daher keineswegs, wie Rückert meint, die Beichte höher gestellt, als das Schwabacher Bekenntniß. Eher könnte man das Gegentheil behaupten, da sie dort in Bezug auf Freigebung den Sacramenten und Evangelium gleich gestellt wird, während offenbar diesen eine höhere Nothwendigkeit innewohnt. Doch es handelt sich ja, wie dort deutlich steht, nur um den Zwang mit äusserlichen Kirchengesetzen, welche hier wie dort wegzufallen haben. Die Kirche erkennt aber in beiden Bekenntnissen die Heilsamkeit dieses Institutes an, und daraus folgt für das Ganze der Kirche die Nothwendigkeit seiner Beibehaltung. Von der allgemeinen Beichte ist hier gar Nichts ausgesagt.

XII. Artikel.

Diesen Artikel hat Melanchthon neu eingesetzt; in den vorausgehenden Bekenntnissen findet er sich nicht, da zwischen den Anhängern Zwingli's und Luther hierüber völlige Einstimmigkeit stattfand. Allein den Papisten gegenüber, welche gerade in diesem Punkte auf das heftigste opponirten, war hier eine ausführliche und gründliche Darlegung des Bekenntnißgehaltes nothwendig. Diesen Eindruck macht nun auch der ganze Artikel: er ist mit besonderer Sorgfalt gearbeitet, und der Gegensatz nach allen Seiten hin bestimmt ausgeprägt, ja es sind in diesem Artikel die Papisten selbst in die Antithese gezogen. Wenn man die späteren Religionsgespräche liest, sieht man erst recht deutlich, welche hohe Bedeutung gerade dieser Artikel erhielt; denn der Angriff auf die Satisfactionslehre verwundete natürlich das Herzblatt der römischen Kirche. Den 1. Theil des Artikels zwar gaben sie zu, aber die Definition der Buße verwarf die Confutation als von Leo X. verdammt; am entschiedensten aber begehrt sie: es soll allweg Inn der beicht ein pus fur die genugthuung ufgelegt werden. Christus hat fur unns genug gethan, so wir — die ufgelegt pus vollbringen. Bei den Verhandlungen sträubte sich Eck namentlich, daß der Glaube ein Theil der Buße sein solle. Melanchthon aber zeigte, daß er gerade hierauf großes Gewicht gelegt habe, denn das sei gerade die Eigenthümlichkeit der Buße, daß man erstlich vor der Sünde erschrecke, darnach daß man wiederum den Glauben und herzliche Zuversicht zu Gottes Gnade fasse. Den ganzen Mittwoch nach Assumtionis Vormittags (17. August) verhandelten sie über die Theile der Buße im Ausschusse der Vierzehn. So weit reicht Spalatin's Bericht über die Verhandlung, welcher er bisher als Notar beigewohnt hatte. Von da an duldeten die Papisten keinen evangelischen Notar mehr; sie erklärten, wenn sie einen Theologen als Notar haben wollten, würden sie den Faber gebrauchen. Der vorliegende Artikel lautet auch schon in Spalatin's Abschrift ebenso, nur die biblische Beweisstelle zur Besserung ist später erst hinzugekommen zur Begründung, daß die Früchte erst zu folgen haben. In dem lateinischen Texte fehlt sie noch; ein Zeichen, daß am deutschen Texte länger gearbeitet wurde.

XIII. Artikel.

Dieß ist nun der das Bekenntniß vom Sacrament abschliessende Artikel, und da das hier Mitgetheilte eine geschlossene Einheit ist, so lag in der Nichterwähnung der übrigen römischen Sacramente die stillschweigende Opposition gegen dieselben. Die Confutation hat Dies auch richtig herausgefühlt und bemerkt, daß sie den 13. Artikel vollständig billige, nur begehre sie, daß das hier Ausgesagte von allen sieben Sacramenten verstanden werden müsse. Hingegen hat sie nicht bemerkt und natürlich auch nicht bemerken können, was Heppe herausgelesen hat. Er findet nämlich darin ausgedrückt, das Sacrament sei blos ein sichtbares Zeugniß der im Worte wesentlich dargebotenen Sündenvergebung, so daß also auch das Sacrament nichts Anderes wirke als das Wort; und ferner, da der Glaube das einzige Organ sei, durch welches der Inhalt des Sacramentes aufgenommen werde, so habe das Sacrament nur für den Gläubigen Bedeutung. Diese Mißverständnisse konnten nur dadurch entstehen, daß er den inneren Zusammenhang der hier über die Sacramente gegebenen Artikel nicht erfasste, die wir aber als eine geschlossene Einheit zu betrachten haben. Melanchthon hat in diesem Artikel nur den Gegensatz gegen die römische Lehre von opus operatum vor Augen, nicht aber gegen Diejenigen, welche bei mangelndem Glauben gar keinen Empfang der himmlischen Elemente lehrten. Man darf hier also auch keine Bestimmung Diesen gegenüber suchen wollen; diese hat man vielmehr aus Art. 10. zu entnehmen, wo es heisst, daß Leib und Blut Christi vere distribuantur vescentibus. Also ist der Genuß Bedingung für den Empfang, der Glaube hingegen Bedingung für den gesegneten Empfang. Der Unterschied der Wirkung des Wortes und Sacramentes ist aus Artikel 9. zu erholen, der von der Taufe klar sagt, quod sit necessarius ad salutem, und die Wiedertäufer verdammt, qui affirmant, pueros sine baptismo salvos fieri. Wäre aber durch das Wort allein das Heil möglich, so hätten sie ja Recht, wenn sie die Entbehrlichkeit der Sacramente lehrten. Sind Diese neben dem Worte nothwendig, so müssen sie auch neben dem Worte Etwas bieten. Sobald man daher den ganzen Complex der Artikel überschaut und nicht jeden einzelnen wie ein losgerissenes

Stück betrachtet, so wird man von solcher fehlerhaften Auffassung frei bleiben. Uebrigens hebt die Kindertaufe das hier Gesagte, „daß die Sacramente Glauben fordern", nicht auf; denn, sagt Luther, der Glaube muß vor oder je in der Taufe dasein. Es ist also hier als ausnahmlose Bedingung für die gesegnete Wirkung der Glaube bezeichnet.

Schwierig ist es nun, über die angehängte Antithese, welche nur der lateinische Text hat, zu entscheiden, ob sie in dem Originale, das dem Kaiser übergeben wurde, sich befand oder nicht. Dagegen spricht: daß alle Handschriften mit Ausnahme der dem textus receptus zu Grunde liegenden sie nicht haben, und daß sie auch in dem deutschen Texte keine Aufnahme fand, der doch erst nach dem Abschlusse des lateinischen Textes seine schließliche Gestalt erhielt. Lämmer, vortrident. Theol., S. 222, hält auch Das für einen zureichenden Grund, daß die Confutatio hieran keinen Anstoß nahm. Allein gerade dieser letztere Grund ist der am wenigsten zureichende, da einmal die Confutatio sehr oberflächlich gearbeitet ist, und die damaligen Theologen dieses scholastische Theorem nicht gerade zu einem Zankapfel erheben mochten, dessen sich Gropper und Andere schämten und, um nur den Ausdruck zu halten, denselben einen ganz anderen Sinn unterlegten. Dafür spricht: daß Melanchthon in der Apologie sich ausdrücklich darauf bezieht und dort noch eingehender diesen Punkt behandelt; und daß auch Bellarmin sagt: in ipsâ confessione a. 13. damnat scholasticos, quod non doceant requiri fidem in usu sacramentorum, sed fusius et clarius exposuit mentem suam in Apologiâ. Doch es mag dem sein wie da will, es liegt auch schon in dem vorausgehenden positiven Gedanken Dasselbe eingeschlossen; und wenn die päpstlichen Theologen den Muth gehabt hätten diesen Satz zu vertheidigen, so hätten sie es auch auf die Bestimmung hin thun müssen, daß zum rechten Brauche der Glaube gehöre. Jedenfalls also kann ihr Schweigen nicht als sicherer Beweis gelten, daß die Antithese in dem übergebenen Exemplare gefehlt habe.

Die römische Kirche hat hier stets eine schwache Seite angegriffen gefühlt. Bellarmin wusste sich nicht anders zu helfen, als daß er die Reformatoren geradezu der Lüge zieh; Männer, die unter diesen Schultheorieen aufgewachsen waren, die ihre Wirkungen

im Praktischen mit Augen sahen. Solche Keckheit besaßen die Gegner der Reformatoren noch nicht; sie hielten es für das Beste, schweigend über diesen Punkt hinwegzugehen. Bellarmin aber deutete dieses Theorem so, als besage es nur Soviel, daß sie kraft der von Gott eingesetzten Handlung wirkten; Möhler aber ging vollends zur Lehre der Reformatoren über, daß der Mensch, um den Segen zu empfangen, für ihn im Glauben empfänglich sein müsse. Mit Recht sagt Hase: Wäre Das zur Reformationszeit die katholische Lehre gewesen, nämlich daß nach Möhler's Deutung zu ex opere operato zu ergänzen wäre a Christo, so daß also alle Ursächlichkeit des Heilsgutes nur in Christi Verdienst und nicht in irgend eine Stimmung des Menschen gelegt wird, die Reformatoren, diese christusvollen Theologen, die sich nimmer genug thun konnten, dem Menschen alles Gute abzusprechen, um nur Alles von Christus zu empfangen, sie würden Dem am wenigsten widersprochen haben. Allein sie fanden eine ganz andere Lehre vor, als diese neueren katholischen Theologen in die alten Sätze hineindeuten wollten; sie kannten die Praxis, und aus Dieser heraus ist der ernste Ruf der Apologie S. 203 zu erklären: quantum in ecclesiâ abusuum peperit illa fanatica opinio de opere operato sine bono motu utentis, nemo verbis consequi potest.

XIV. Artikel.

Nachdem nun das Nöthige über die Sacramente als Lebensordnungen der Kirche gesprochen, fährt das Bekenntniß fort die weiteren nöthigen Bemerkungen über die Kirche zu machen. Da ergab sich nun zunächst für eine Apologie die Nothwendigkeit eines Artikels, welchen man im Schwabacher Bekenntniß den Zwinglianern gegenüber nicht nöthig hatte, welcher klar die Scheidung der Kirche von den Wiedertäufern aussprach und ein Verhältniß betonte, auf das die Römischen ausserordentliches Gewicht legten. Es ist das der Artikel de ordine ecclesiastico, oder wie er im Deutschen wol weniger geeignet bezeichnet ist, vom Kirchenregiment. Die Gegner nahmen diesen Artikel, der schon im ersten Entwurf wörtlich ebenso lautet, mit Freuden auf, nur machten sie natürlich ihre hierarchischen Bedingungen geltend: „doch das durch das wort »ordentlich berufft« verstanden werde nach ordnung der geistlichen

recht.". Melanchthon hat in der Apologie Dies schön beleuchtet, und sein Wort, haec nostra voluntas et coram Deo et apud gentes ad omnem posteritatem excusabit nos, ne nobis imputari possit, quod episcoporum auctoritas labefactatur, ubi legerint atque audierint homines, nos injustam saevitiam episcoporum deprecantes nihil aequi impetrare potuisse, wird für immer bei Menschen, die Wahrheitssinn haben, gelten, wenn auch Döllinger gegen die Wahrheit der Geschichte der Reformation Verwerfung der ganzen kirchlichen Ueberlieferung und jeder kirchlichen Autorität schuldgibt. Es ist eine Lüge, daß die Reformatoren begehrten: ihren Primat und Episcopat sollte die Kirche abschaffen. Nos summâ voluntate, sagt Melanchthon in der Apologie dieses Artikels, cupere saepe testati sumus, conservare politiam ecclesiasticam et gradus in ecclesiâ.

XV. Artikel.

An das Kirchenregiment schloß sich ganz sachgemäß als letzter Artikel über die Kirche die Lehre von den Kirchenordnungen an, da Diese das Aeusserlichste und Unwichtigste an der Kirche sind, ebenso wie die Schwabacher Artikel damit schliessen. Die Grundgedanken sind hier wie dort dieselben. Daß aber den Papisten gegenüber eine ausführlichere Darlegung nöthig war, versteht sich von selbst; und wenn nun diese Darlegung schon im ersten Entwurfe ebenso lautet wie in der letzten Ausarbeitung, so zeigt Dies, wie sicher Melanchthon über das Auszusprechende war. Es ist das in der That auch hier mit köstlicher Klarheit und Kürze geschehen. Calinich meint, es sei bei Ausarbeitung dieses Artikels die Einleitung des Torgauer Entwurfes A. benützt; allein wenn dort, wo von Menschenlehre und Ordnung gesprochen wird, hier und da ein ähnlicher Gedanke sich findet, so ist Das noch kein Beweis von Benützung. Im Gegentheil glauben wir, da dort die Methode der Durchführung eine ganz andere ist, so habe keine Benützung jenes Entwurfes schon hier stattgefunden. — Die Confutation hat bekanntlich den zweiten Theil dieses Artikels ohne nähere Motivirung verworfen; Melanchthon hat dieses Verfahren in der Apologie geziemend gezüchtigt. Die Evangelischen erklärten sich für möglichst umfangreiche Beibehaltung von Ceremonien in

ihrer Erklärung vom 20. August, namentlich für Aufrechthaltung vieler Fastentage mit Ausnahme der 40tägigen um des armen arbeitenden Volkes willen, wenn man nur ihre evangelischen Prinzipien nicht umstoße. „Doch wir wollen hiemit niemands gewissen beschwert habenn, alls musten solche Ceremonien fur notige gottesdienst gehallten werden, Sonnder das gute ordnung seien umb fridenns unnd lieb willenn zuhaltenn."

XVI. Artikel.

Hier erst tritt nun der 14. Schwabacher Artikel nach dem strengen Gedankengang des Augsburger Bekenntnisses ein. Nachdem das innere Wesen und die äussere Ordnung der Kirche geschildert ist, soll ihr Leben in der Welt und inmitten der staatlichen Ordnung beschrieben werden, und die Stellung welche sie gegen den Staat einzunehmen hat, bis sie ihr Dasein in der Zeitlichkeitsform vollendet hat und anhebt der große Tag der Ewigkeit. Es sind also hier dieselben Grundgedanken herrschend, wie sie im 14. Schwabacher Artikel ausgesprochen sind: „Dar jnn das, bis der herr zu gericht kumbt und alle gewalt und herrschafft aufheben wirt ꝛc." — Der erste Entwurf dieses Artikels hat statt „Ordnung" ausführlicher „Gottes Ordnung"; hingegen findet sich der Schluß, „denn so der Oberkeit Gebot ꝛc." daselbst noch nicht, während er bereits in Ansb. I. aufgenommen ist, jedoch mit dem Schreibfehler Actu 4, was dann später in 5 corrigirt wurde. — Merkwürdig ist, daß die Confutatio auf den Angriff, den dieser Artikel gegen die Lehre des Mönchthums enthält, Nichts zu erwiedern hatte. Es scheint, daß die Furcht, bei dem Kaiser anzustoßen, sie bestimmte. Melanchthon zeigt sich in der Apologie auch fast verwundert darüber und hebt deshalb ausdrücklich hervor: de his rebus ideo copiosius scripserunt nostri, quia monachi multas perniciosas opiniones sparserunt in ecclesiam. — Die damaligen katholischen Gegner waren sich des Gegensatzes ihrer Kirche gegen diese Lehre noch nicht bewusst. Erst Bellarmin hob die Bedingtheit aller weltlichen Ordnung durch ihr Verhältniß zu der römischen Kirche hervor. Welcher Gegensatz gegen die Lehre unseres Artikels, „daß alle Oberkeit in der Welt gute Ordnung, von Gott geschaffen ist", klingt doch aus seinen Worten: Tolerare regem haereticum vel

infidelem est exponere religionem evidentissimo periculo. At non tenentur christiani, immo nec debent cum evidenti periculo religionis tolerare regem infidelem. Wie hätten so viele protestantische Länder gegen ihre in den Papismus zurückgefallenen Fürsten nach dieser Lehre verfahren müssen, wenn sie nicht in dieser Confession eine bessere Auctorität gehabt hätten!

XVII. Artikel.

Bis hieher reicht der strenge Gedankenschluß, der durch die ganze Confession hindurchgeht und welcher den genauen Anschluß an die Schwabacher Artikel auf das deutlichste zeigt. Die folgenden Artikel des Glaubens haben mehr die Gestalt der Nachträge, welche auf selbständigen Vorarbeiten, die mit dem Schwabacher Bekenntniß nicht zusammenhängen, beruhen. Dieser 17. Artikel stimmt durchaus in seinen Grundgedanken mit dem 13. Schwabacher, nur daß er hier eine ganz andere Stellung erhält; hier nach der Bedeutung weltlicher Ordnung, dort vor derselben als wesentliche Bestimmung über die Kirche. Unstreitig ist seine Einordnung im Augsburger Bekenntniß eine sehr schöne und sinnige, und wir gewahren hier auf's neue die Oberflächlichkeit der Betrachtung Rückert's, der bei der Uebersicht über das Ganze nur den Eindruck erhielt, die Ueberarbeitung der Schwabacher Artikel habe das Ansehen, grundsatzlos erfolgt zu sein. Wir haben diesen Eindruck bis jetzt nirgends erhalten. Auch die Erweiterungen in unserem Artikel haben dieselbe Tendenz, welche durch die ganze Confession hindurchgeht, auf allen Punkten wo eine Divergenz von den Wiedertäufern stattfand, diese so scharf als möglich auszusprechen. — Der erste Entwurf schon hat, mit Ausnahme einiger unbedeutender Worte, z. B. „die sich auch ywund regt" statt ereugen, ganz dieselbe Fassung. Was die letzte Antithese betrifft, theilen wir die Anschauung von Franz Walch, der in seinem breviarium theol. symb., p. 105, sagt: non quemvis chiliasmum, quippe in ipsâ s. scripturâ traditum, damnari; sed eum denotat, qui caute et accurate hic describitur. Hinc spem meliorum temporum quamcunque non damnat.

Anhang: XVIII. — XXI. Artikel.

Die ersten Abschriften, welche wir von der Augsburger Confession besitzen, die Spalatin's und die erste Ansbachische, müssen uns Aufschluß über die Art der Entstehung dieser Artikel geben. Wir haben bereits früher bemerkt, daß diese Handschrift zwar den 20. Artikel enthalte, aber auf feinerem Papier; ein sicheres Zeichen, daß dieser erst später beigelegt wurde. Ebenso hat die erste Ansbacher und die Hannover'sche Abschrift den 20. und 21. Artikel nicht, sondern der Epilog folgt unmittebar auf den 19. Artikel. Erst später sind in letzterer die Vorrede, der 20. und 21. Artikel, sowie die streitigen Artikel von fremder Hand nachgetragen, und die späteren Verbesserungen angebracht. Diese drei Handschriften weisen durch diesen Mangel auf die früheste Zeit der Fertigung der Augustana hin. Die Spalatin'sche hat indessen schon die streitigen Artikel, obgleich Spalatin im ersten Dritttheil des Artikels von den Klostergelübden auf dem 62. Blatt oben plötzlich abbricht, jedenfalls nur zufällig am weiteren Abschreiben gehindert.

So viel geht also klar hieraus hervor, daß sich der 18. und 19. Artikel schon im ersten Entwurfe befand, und daß Artikel 20. und 21. erst später dazu kamen. Zunächst wurde nun, wie oben nachgewiesen, nach dem 16. Juni der 21. Artikel hinzugefügt. Das beweist die französische Ueberſetzung im Archive zu Kassel. Sie hat den 21. Artikel, aber die streitigen Artikel und das übrige in obigen Handschriften Fehlende noch nicht; sie repräsentirt also das weitere Stadium; nun erst wurden die streitigen Artikel beigefügt; für dieses Stadium ist wol Spalatin's Abschrift Bürgschaft, da er auch den 21. Artikel hat, und zwar noch als den 20. bezeichnet; was er dann später durchstrich, als er den Artikel vom Glauben und guten Werken als 20. einsetzte; ohne ihn jedoch nach dem 20. nachzuholen. Er schrieb zuerst den Artikel vom Glauben als 21.; allein bei der Prüfung des inneren Zusammenhanges ergab es sich, daß derselbe vorherzugehen und der Artikel vom Dienst der Heiligen nachzufolgen habe. Den Schluß der Redaction Melanchthon's bildet demnach der Artikel vom Glauben und guten Werken.

Wir stimmen daher Weber gegen Förstemann bei und sagen:

Spalatin hat allerdings den Artikel vom Glauben ꝛc. erst später beigefügt und er hat denselben nicht erst auf dem feineren Papier zu schreiben angefangen, weil auf Blatt 42 noch Platz war. Hingegen Artikel 21. von der Heiligen Dienst hat er schon bei seiner ersten Abschrift gekannt, und er ist deshalb mit derselben blässeren Dinte wie das Vorhergehende geschrieben. Was nun Melanchthon zur Aufnahme des 18. Artikels bewog, das ist unschwer zu sagen. Er sollte eine Rechtfertigung des ganzen Glaubenssystems sein, das in der Augustana vorgetragen, gleichsam der Schlußstein, der das Ganze zusammenhielte. Wie eine Lebensquelle durchströmt er alle Lehren derselben, er ist die Wurzel und der Eckstein des Ganzen; wie Das der scharfsinnige Chemnitz so klar dargelegt hat, wenn er bei der Behandlung dieses Dogma's sagt: Neque enim recte intelligi aut pie usurpari poterit, quod scriptura tradit de totâ hominis conversione, de poenitentiâ, de fide, de novâ obedientiâ, de spiritu gratiae et precum, de corruptione humanae naturae per peccatum et de beneficiis filii Dei per spiritum sanctum: quomodo dona Dei accipiantur, quomodo conserventur vel amittantur, quomodo crescant et deficiant etc. nisi pro puritate doctrinae hujus loci dimicemus. Wie sehr das Nichtverständniß dieser Lehre ein verkehrtes Urtheil über den ganzen Protestantismus erzeugt, hat man neuerdings wieder an Döllinger gesehen, wo Dieser das thörichte Urtheil fällt: „Die Menschen hören es in Amerika, wie allenthalben, wo die Doctrinen der Reformationszeit noch in Ansehen stehen, gern, daß der Prediger sie der sittlichen Verantwortlichkeit enthebe, indem er ihnen die drei zusammenhängenden Lehren von der absoluten göttlichen Erwählung, vom totalen Verderben und der völligen sittlichen Ohnmacht und von der Begnadigung durch blose Imputation vorträgt. Dazu bedarf es nicht im Geringsten einer besonderen Furchtlosigkeit, vielmehr würde er Freiheit von Menschenfurcht dadurch an den Tag legen, daß er die entgegengesetzte altkirchliche Lehre predigte." Wir erinnern dagegen nur, wie gerade diese Lehre dem hochmüthigen Erasmus so sehr mißfiel, wie Kaiser Carl in seinem spanischen Stolze solchen Anstoß daran nahm, daß er sie eine mehr viehische als menschliche Lehre betitelte, daß, nach Hase, diese Unfreiheit des Menschen in seinen höchsten Interessen ein harter Widerspruch gegen

den freien Geist des Protestantismus sein soll, daß endlich alle Selbstgerechten, wie Herr Döllinger, diesen Dorn nicht verwinden können. Was ist es, das diesen Groll der Römischen gegen die Lehre vom servum arbitrium immer noch so rege hält? Nichts Anderes als der Stolz des natürlichen Herzens, der jede Schmach auf diese Lehre der Schrift häuft, um sie nur nicht zu seiner eigenen Demüthigung annehmen zu müssen. — Wir sehen hieraus zugleich, wie nöthig die Zugabe des 19. Artikels zu dem 18. war, der ein nothwendiges Complement jenes ist. Denn noch heutzutage wähnt Döllinger und mit ihm so Viele seiner Richtung, daß jene Lehre sittliche Verantwortungslosigkeit bedinge. Mit diesem Artikel stellten aber die Reformatoren fest, daß solche Folgerung auf einem totalen Mißverständniß beruhe. — Der 20. Artikel, obwohl nach dem 21. gearbeitet, reihte sich nun zunächst an, indem er die Consequenzen jenes Mißverständnisses weiter verfolgt. Sittliche Verantwortungslosigkeit in Bezug auf den Ursprung der Sünde folgerten die Gegner; sie fügten hinzu, auch keine wahre Verpflichtung zu guten Werken fühle Der, welcher ja nichts Gutes aus sich selbst thun könne und Alles nur der Gnade Christi verdanke. Dagegen betont nun Melanchthon: „Dieweil durch den Glauben der heil. Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu thun."

Schwieriger ist die Entscheidung darüber, warum der 21. Artikel noch den Glaubensartikeln beigegeben wurde, da er doch zu Torgau unter die streitigen Artikel gesetzt war, und hier im ersten Theile der Confession derselbe ohne inneren Zusammenhang steht. So viel ist nämlich klar, daß derselbe hier durchaus als Anhang erscheint und seine Stellung keine innerlich motivirte ist. Was Melanchthon hauptsächlich bestimmen mochte ihn in den ersten Theil zu setzen, mag der Umstand sein, daß, weil der Widerspruch der Römischen sich voraussichtlich besonders gegen den zweiten Theil richten musste, dieser Artikel, über welchen die Römischen sich selbst noch nicht klar waren, hier eine friedlichere Stellung erhielt.

Betrachten wir nun diese einzelnen Artikel:

XVIII. Artikel.

In diesem Artikel weichen der deutsche und lateinische Text einigermaßen von einander ab und bestätigen unsere oben ausge-

sprochene Genesis des Textes. Der erste Entwurf war deutsch; in diesem fehlt, wie wir aus Ansb. 1 und Spalatin's Handschrift sehen, das Citat aus 1 Kor. 2, 14. Dieser Text wurde in das Lateinische übersetzt, natürlich mit wörtlicher Beibehaltung des Citates aus Augustin. Hier fügte nun Melanchthon die Antithese gegen die Pelagianer bei. Schließlich wurde der deutsche Text abgeschlossen ohne ängstliche Vergleichung des lateinischen Wortlautes; und nun erst wurde die paulinische Stelle hinzugefügt, damit bei einem so wichtigen Punkte sowohl ein Beweis aus der Schrift als aus den Kirchenvätern beigegeben sei. In seiner Ausgabe von 1531 hat Melanchthon die Antithese auch für den deutschen Text nachgeholt, welche wol nur um der großen Eile willen, zu der Melanchthon schließlich gedrängt war, im Originale weggelassen wurde. — Die verhältnißmäßig große Ausführlichkeit dieses Artikels erklärt sich daraus, daß ja gerade über diesen Punkt in der letztvorhergegangenen Zeit die schwersten Kämpfe gestritten waren, es war der Kampf mit dem tüchtigsten Gegner Luther's, Erasmus. Von diesem Kampfe aber gilt mit Recht, was Harnack über Luther's Schrift de servo arbitrio sagt: Luther hatte das klare Bewusstsein davon, daß es sich hier um den Alles entscheidenden Punkt seines Kampfes wider Rom und um Sein oder Nichtsein des Evangeliums handelte. Es galt ihm festzuhalten, daß an einem Menschen, der nicht den heil. Geist hat, Nichts ist das sich zum Guten kehren könne, daß er ohne die Gnade Nichts vermag zu wollen denn Böses. Hierin stimmte nun Melanchthon seinem Freunde ganz bei, und aus diesem Grunde gab er auch das etwas unbestimmte sine Deo aut inchoare aut certe peragere in unserem Citate viel entschiedener: nicht daß sie Etwas vermügen mit Gott zu handeln. Schon in seinem Commentar zum Kolosserbriefe vom 1527 hat er sich über die hieher einschlägigen Fragen deutlich geäussert; und seine Worte dort beweisen, daß er ebenso wie Luther die Prädestinationstheorie aufgegeben hatte.

Melanchthon hat später in der variata einige Aenderungen angebracht, welche des Synergismus verdächtig erschienen. Erst in den locis von 1535 erscheint bei Melanchthon eine leise Aenderung seines Systems, indem er den menschlichen Willen mit zum Factor der Bekehrung macht, wiefern er non sane otiosa, sed repugnans

infirmitati suae genannt wird, doch erst quum jam adjuvetur a spiritu sancto. Bekanntlich stimmt unser Artikel durchaus mit Luther's Grundanschauung überein. Dieser sagt zu Gen. 2, 7: Wir haben ja etlichermaßen einen freien Willen, aber in den Dingen allein, die unter uns sein. In den Dingen aber, so Gott angehen und über uns sein, hat der Mensch keinen freien Willen, sondern ist gewißlich wie ein Leimklos in der Hand des Töpfers, in welchem allein gewirket wird, er selbst aber wirket Nichts. Denn daselbst erwählen wir uns Nichts, thun auch Nichts, sondern werden erwählet, zugerichtet, wiedergeboren, nehmen 2c. Daß aber die justitia civilis, von der unser Artikel redet, sich auf das sittliche Handeln beziehe und hier dem natürlichen Menschen eine gewisse Freiheit zukomme, die jedoch nie in die innersten Lebensmotive eingreift, erklärt Luther in seiner Bemerkung zu Hosea 13, 9: Die Vernunft kann ihr selbst gebieten, daß sie nicht in alle Lust, so viel das äusserliche Werk belanget, willige; denn sie enthält sich oft von bösen Thaten und mäßiget oft die böse Neigung; denn wenn Solches nicht einigermaßen in unserer Macht stände, was bedürfte man der weltlichen Gewalt? — Dennoch wird der Wille darum nicht frei. Im Unterrichte der Visitatoren von 1528 heisst es (W. 10, 1953): Wir können das Herz aus eigener Kraft nicht ändern, aber äusserliche Uebertretung mögen wir verhüten. Und daß Dieses Gott gefalle, bezeugt er zu Gen. 13, 13: Certum est, haec libera opera fieri cultum Dei et placere Deo.

XIX. Artikel.

Dieser Artikel schloß sich mit Nothwendigkeit an jenen an; denn es galt der Consequenz zu begegnen, als wenn bei der Leugnung des freien Willens Gott zur Ursache der Sünde gemacht würde. Bekanntlich hatte Luther früher in der Zeit seiner entschiedenen deterministischen Richtung auch die Consequenz nicht gescheut, daß Gott Ursache sei, wenn er den Mangel unseres Willens nicht wegnimmt, da derselbe nicht in unserer Gewalt sei, daß er aber doch unserem Willen Schuld gebe. Die Lösung dieses Widerstreites gibt er also: Das soll Niemand forschen noch fragen. Es ist genug, daß wir wissen, daß in Gott ein unerforschlicher Wille ist. Was aber der Wille schafft, wie, wohin, wie fern der Wille

gehet, das gebühret uns schlecht nicht zu fragen, sondern nur mit aller Furcht und mit Zittern anzunehmen. Luther, der zu diesen Sätzen durch seinen Zusammenhang mit Augustin und der Speculation der Scholastiker gekommen war, gab durch praktische Erfahrung geläutert diese Annahme auf, wovon seine herrliche Trostschrift von 1528 Zeugniß gibt. Von nun an lehrt er entschieden die Selbstverschuldung des Sünders und die Universalität der Gnade; oder vielmehr, wie Das Harnack entschieden nachwies, er lenkte auf denselben richtigen Weg wieder ein, den zu verlassen er auch in der Schrift wider Erasmus nicht beabsichtigte, von dem er aber dennoch theilweise abgeirrt war. Und ihm stimmte sein Freund Melanchthon bei, der schon in seinem Commentar zum Kolosserbriefe 1527 sich entschieden darüber ausspricht.

Es ist aber dieser Artikel um so nöthiger, als auch die Pelagianer unserer Zeit, z. B. Döllinger, nicht aufhören die Reformatoren des Irrthums zu bezichtigen, als hätten sie gelehrt, Gott verhänge die Sünde und lasse sie durch den Menschen als sein Werkzeug vollbringen. Alles, das Gute wie das Böse, geschehe mit einer von Gott verhängten Nothwendigkeit. Die Spalatin'sche Abschrift hat noch die abweichende Fassung, „So kum doch die sund aus dem verkerten willen", während die erste Ansbacher Handschrift mit unserem jetzigen Texte darin übereinstimmt. Eine Antithese hat dieser Artikel nicht, da eine Verwerfung der Manichäer wol nicht ausdrücklich als nöthig erschien, und es sich hier zunächst um eine Selbstvertheidigung handelte. Der Ausdruck, der verkehrte Wille wende sich alsbald, so Gott die Hand abgethan, zum Argen, kann keinen Mißverstand erzeugen, da ja die Entziehung des göttlichen Beistandes nicht als antecedens des verkehrten Willens erscheint, sondern der bereits verkehrte Wille die Abwendung Gottes provozirt.

XX. Artikel.

Der nähere Anschluß dieses Artikels an den vorausgehenden als Artikel 21, ist oben nachgewiesen, sowie die ungefähre Zeit seiner Ausarbeitung. Die Nothwendigkeit der Einfügung dieses Artikels hatte sich, trotzdem daß sein Inhalt in Artikel 4 und 6 bereits im Allgemeinen behandelt war, für Melanchthon aus der Erkenntniß ergeben, daß in dieser Lehre sich der Hauptgegensatz

zwischen den beiden Parteien concentrire; wie ja auch Luther bekanntlich schreibt: In diesem Artikel (von der fides sola) ist Alles enthalten, was wir wider Papst, Teufel und die Welt lehren und leben. Fällt die Lehre, so ist es mit uns gar aus. Wie gründlich nöthig es dem Romanismus gegenüber namentlich auch war, das rechte Verhältniß der Werke zum Glauben zu zeigen, das haben noch die neuesten katholischen Polemiker bewiesen, indem Möhler z. B. behauptet, daß in dem Protestantismus das religiöse Element die glänzendere Seite sei, das sittliche die dunklere, was von der Folge gewesen sei, daß auch das Religiöse am Ende doch nur schief und verzerrt aufgefasst werden konnte. Döllinger aber ging soweit in der absichtlichen Mißdeutung der reformatorischen Lehre, daß er geradezu sagt, Luther habe Die für Thoren gehalten, die neben dem Glauben auch noch Etwas thun, während dort Luther nur Die straft, welche auf ihr Thun ihre Seligkeit bauen. Er kann ihn nicht fassen, wenn Derselbe ganz im Sinne der Schrift hervorhebt, daß es sich bei den Stellen, die vom jüngsten Gerichte handeln, ganz und gar nicht um die Rechtfertigung aus dem Glauben handelt, sondern um das Urtheil über die Wirkungen des Glaubens, der allein die Ursache der Seligkeit bleibt, während die Werke nur die näheren Verhältnisse des Standes der Seligkeit begründen. Er meint, es sei gedankenlos, daß Luther die Liebe nicht in den Begriff der vor Gott geltenden Gerechtigkeit aufnehme; während gerade umgekehrt Döllinger mit solchem Begehren ihm eine Gedankenlosigkeit zumuthen würde, da ja Luther eben Alles daran liegt, daß nur Christus unsere Gerechtigkeit sei, und kein eignes Werk, heisse es Liebe oder Tugend oder Selbstgerechtigkeit. Luther's großartige Lehre, „daß der rechte Glaube immerdar gute Werke thut, also daß er auch oftmals nicht darauf denkt, noch gewahr wird, was er thut; so gar ist er im Geiste ersäuft, und solche sind auch die besten, denn sonst, wenn sie es empfinden und sehen, werden sie gemeiniglich hoffährtig", diese Lehre von der unendlichen Geisteskraft des Glaubens und seiner tiefen Demuth kann der Mann von engem Herzen und Alles cultivirendem, auch seine Werke alle Gott vorrechnendem Verstande nicht begreifen. Er hält es mit dem Bischof Wittmann, der von sich schrieb: Ich geissele mich, aber ich zähle die Streiche und bin stolz auf ihre Zahl. Döllinger

behauptet ferner, daß nach Luther's Lehre Gott alle Werke des Gläubigen, auch wenn sie sündig sind, also nicht aus dem Glauben kommen, mit Wohlgefallen ansehe, also keine Rücksicht auf ihren objectiven sittlichen Werth nehme; und Das thut er im Angesichte solcher Stellen, wie Melanchthon 2, 2148. 1618. 2152; 7, 1168, wo er z. B. sagt: Gott verzeihet und vergibt ja wohl die Sünde, aber doch also, daß der Sünder nicht darüber entschlafe und gar sicher werde und sich der Sünden noch wohl dazu rühme; so kömmt Gott mit der eisernen Ruthe, suchet heim und strafet die Sünde. Und wenn Gott die Sünde nicht also strafte, würden wir nicht allein schnarchen und die Sünde verachten, sondern würden sie noch wohl dazu täglich häufen, und deren immer mehr und noch größer machen, denn die vorigen gewesen. Nur den Unterschied macht freilich Luther, welchen aber Herr Döllinger auch nicht begreifen wird, daß die Strafe der Frommen eine Züchtigung ist, die es gut mit ihnen meint, während die Strafe der Gottlosen der Zorn Gottes ist, über dem nicht die Güte und Gnade waltet. Dem Gottseligen, sagt er 2, 2445, thut die Züchtigung vonnöthen um des verderbten Fleisches willen; — wie hart Gott aber auch zürnet, daß wir doch glauben, er sei unser Heiland und lieber Vater.

Auch die reichen und aus überströmendem Herzen gegebenen Begründungen Luther's, warum der Glaube nothwendig gute Früchte bringen müsse, kann Döllinger nicht fassen; er begreift nicht, wie der heil. Geist in uns nothwendig dazu treiben müsse, ohne daß wir seine Sclaven werden; er kann es nicht fassen, daß es der Geist Gottes thue und doch nicht ohne uns, sondern durch uns, so daß man also mit Luther sagen kann: wir wirken diese Früchte, weil die Liebe zugleich mit dem Glauben gegeben ist oder weil durch Gottes Liebe des Menschen Liebe entzündet wird, was, wie Döllinger S. 97 meint, durch die allgemeine Erfahrung widerlegt wird, oder weil durch den Glauben ein neu Herz wird, oder weil, wie St. Johannes sagt, wer die Salbung hat und in ihm bleibet, nicht sündiget, wovon Döllinger meint, Das nehme sich zwar auf dem Papier gut aus, werde aber von der Wirklichkeit widerlegt, oder weil der Glaube nicht neben den Werken, sondern über den Werken stehet und sie allein vergutet, angenehm und würdig macht,

Jenes ist die objective Seite, dieses die subjective; beide sind im schönsten Einklange. Wir werden nach solchen Erfahrungen an unseren Gegnern auch noch heutzutage es nicht für unnöthig halten, daß dieses Palladium der evangelischen Kirche, diese Lehre, an deren Verständniß so recht eigentlich Alles liegt, von Melanchthon noch ausdrücklich und ausführlich in unserem Artikel besprochen wird. Solange die römische Kirche dagegen verschlossenen Auges bleibt, ist keine Einigung der Kirchen möglich.

Es ist bereits oben ausgeführt, daß dieser Artikel aus dem Entwurfe Melanchthon's, den wir noch in Aufsatz B. der angeblichen Torgauer Artikel haben, herausgearbeitet sei; und wir haben auch die wesentliche Verwandtschaft schon nachgewiesen. Sie ist so auffallend, daß sie Niemand bestreiten kann; und die Redaction in den Handschriften der Augsburger Confession ist wieder so viel näher mit unserm Aufsatz verwandt, als der erste Druck Melanchthon's, daß man deutlich die das Ursprüngliche immer mehr umändernde Hand Melanchthon's sieht. Während wir also bisher keinen anderen Einfluß auf die Confession fanden als die Schwabacher Artikel (gegen Calinich), sehen wir hier einen anderen Aufsatz zu Grunde gelegt, der wol jedenfalls von Melanchthon's Hand ist, aber ganz im Geiste Luther's, und der erst zu Augsburg verfasst sein muß, da sich erst dort dem Melanchthon die Nothwendigkeit herausstellte, diese Lehre, welche schon in Artikel 4 und 6 behandelt war, ausführlicher zu erläutern, während sie ja zu Torgau nicht Glaubensartikel, sondern streitige Artikel übergaben. Förstemann weist zwar darauf hin, daß es im Aufsatze B. heisst, „Derhalbenn ist diß unnser bericht vom glauben“, also auf die Verfasser hingewiesen ist; während es in der Confession lautet, „ist davon durch die Unsern solcher Unterricht geschehen“. Allein dieser Umstand lässt sich auch so erklären, daß Melanchthon mit seinen theologischen Begleitern in Augsburg jenen Aufsatz zuerst zur Prüfung vorlegte, und dann bei der Genehmigung der Aufnahme des Artikels in die Confession ihn also umänderte.

Beide Artikel führen den Beweis aus der Schrift und Augustinus. Döllinger hat Melanchthon deshalb des Betrugs in dem feierlichsten und entscheidendsten Momente der neuen Kirche angeklagt. Er habe sich zuversichtlich auf Augustinus berufen und sei sich doch des ent-

schiedenen Widerspruches desselben mit der lutherischen Rechtfertigungslehre vollkommen bewusst gewesen. Die Stelle heisst Corp. Ref. II, 501: Et ego cito Augustinum tanquam prorsus ὁμόψηφον propter publicam de eo persuasionem, cum tamen non satis explicet fidei justitiam. Crede mihi, mi Brenti, magna et obscura controversia est de justitiâ fidei, quam tamen ita recte intelliges, si in totum removeris oculos a lege et imaginatione Augustini de impletione legis, et defixeris animum prorsus in gratuitâ promissione. Döllinger übersetzt cito ich citire blos, non satis nicht richtig, falsch. Damit ist die ganze Stelle verdreht. Melanchthon will darlegen: daß Augustin durch seine Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade im Wesentlichen mit den Reformatoren übereinstimme; daß er aber doch, weil die Lehre von der justitia so schwierig sei, nicht genügend, nicht erschöpfend dieselbe behandelt habe. So konnte er also im Allgemeinen und für diese bestimmten Beziehungen als Zeuge angeführt werden, während in ihm natürlich noch nicht völlige Klarheit über alle Punkte herrschte, die Gott erst einer späteren Entwicklung der Kirche schenkte. Will man das Rechte finden, so muß man auf sein richtiges Princip von der gratuita promissio zurückgehen und nicht auf den Irrweg sehen, zu welchem ihn das falsche Verständniß der lex brachte. Wir Protestanten lehren, daß die richtigen Principien für die rechte Lehre bei den Vätern sich finden, daß sie aber dieselben im Einzelnen non satis explicavisse. Wo ist da die Unredlichkeit? Uebrigens hat Döllinger schon bei Feuerlein obs. p. 157, bei Sebast. Schmid, den Nachweis finden können, daß Melanchthon hier mit Recht den Augustinus citirt. — Melanchthon hat diesen Artikel von den Worten an, „Solche unnöthige Werke rühmet auch unser Widerpart nun nicht mehr so hoch, als vor Zeiten“, schon 1531 umgearbeitet, und fährt jetzt fort: wiewohl sie dennoch ihren Irrthum nicht bekennen, sondern unterstehen sich dieselbige zur Unterdrückung der heilsamen und tröstlichen Lehre vom Glauben zu verfechten. Döllinger ist hierüber sehr ungehalten. Also, sagt er, hat Melanchthon schon dies Zugeständniß (in Art. 20) bereut und meinte nun die katholische Lehre in einer abschreckenderen Gestalt darstellen zu müssen. Allein in obigen Worten ist ja jenes Weichen vom früheren absoluten Werkdienst noch aner-

kannt; und wenn er sich etwas schärfer faßte, so hatte er hiezu guten Grund, da in der That die Hartnäckigkeit der Gegner nach den Disputationen nur gewachsen war. — Die Confutation behauptet auf's neue, daß die Werke verdienstlich seien, doch mit dem Zusatze: aus dem Verdienste Christi. Bei den Verhandlungen der 14 einigte man sich, daß die Werke, so aus Glaube und Gnade gewirket, Gott gefällig seien; ob sie aber verdienstlich und wie und ob man auf sie hoffen sollte, darüber kam keine Uebereinstimmung zu Stande.

XXI. Artikel.

Dieser Artikel fand ebenfalls viel Widerspruch. Die Evangelischen gaben zu, daß alle Heiligen und Engel für uns bitten, daß man ihr Gedächtniß werth halten solle, daß uns ihre Fürbitte fördere. Die Römischen gestanden zu, daß kein ausdrückliches Gebot in der Schrift die Anrufung derselben befehle; aber sie behaupteten, daß man nach gemeinem Brauch der Kirche sie wohl anrufen möge. Die Confutatio vollends verdammte den ganzen Artikel und verlangte die Verehrung der Heiligen. — Die Grundlage zu diesem Artikel scheint der Abschnitt 9 de invocatione Sanctorum im Torgauer Aufsatze A. zu sein. Was Melanchthon bestimmte ihn aus den streitigen Artikeln herauszunehmen und unter die Glaubensartikel zu setzen, liegt nicht recht klar vor. Vielleicht hoffte er hierüber leichter die Uebereinstimmung der Römischen zu erhalten, welche jedoch gerade auf diese Menschenlehre sehr entschieden hielten. Die Zugrundelegung jenes Aufsatzes zeigt sich namentlich in dem gleichen Gedankengang. Auch dort wird zuerst das Positive mitgetheilt, daß sie uns dienen sollen, unsern Glauben zu stärken, daß Jeder nach seinem Beruf sie sich zur Erinnerung sein lasse; hierauf folgt die Negation und die gleichen biblischen Citate. Die erste Umarbeitung sahen wir in Spalatin's Handschrift, die ihn ursprünglich als 20. Artikel einsetzte: sie ist von unserm Texte noch ziemlich verschieden und ist deutlich die Grundlage des lateinischen und französischen Textes, und zwar steht Letzterer und der ihm zu Grunde liegende lateinische Text der Spalatinschen deutschen Arbeit noch näher, als unser jetziger lateinischer Text; er hat ferner in Uebereinstimmung mit dieser nicht das Schlußcitat — ein deutlicher

Beweis, daß der ursprünglich deutsche Text schon vor dem lateinischen dawar, und erst nach der Fixation des lateinischen Textes die schließliche Redaction des deutschen eintrat. Dieser ist daher auch hier ausführlicher und gründlicher. Die Uebereinstimmung der beiden Reformatoren in der vorliegenden Materie ist wol noch nie geleugnet worden. Aufsatz A., der unserem Artikel zu Grunde liegt, hat die schöne Bemerkung: Auf das Exempel, daß ein guter Furderer zu Hof nützlich sei, ist leicht zu antworten, daß derselbig Furderer schaden würde, wenn der Fürst Befehl hätt gethan, bei ihm selbs anzusuchen. Das ist auch die rechte Antwort auf das falsche Zugeständniß, das Hase dem Romanismus macht (Handbuch der Polemik, S. 324): Achtet der reformatorische Protestantismus die Majestät des göttlichen Vaters nicht dadurch verletzt, daß wir ihm nur durch die Vermittlung des Sohnes nahen, so ist auch nicht nothwendig, daß die Majestät des Gottmenschen durch Mittler und Fürsprecher, die doch alle nur seine Livrée tragen, gekränkt werde rc. Hier handelt es sich einfach um Gebot und Nichtgebot. Gegen die halbwahre Behauptung Möhler's, die Lehre der Kirche behaupte nicht, daß man die Heiligen anrufen müsse, sondern nur, daß sie angerufen werden können, streitet entschieden die **professio fidei Tridentina: Constanter teneo, sanctos una cum Christo regnantes venerandos atque invocandos esse.**

Epilog.

Für die Genesis desselben ist von Interesse, daß sich derselbe in Spalatin's Abschrift nicht findet. Er scheint also damals, als diese Abschrift genommen wurde, noch nicht vorhanden gewesen zu sein. Hingegen in der ersten Ansbacher Handschrift, die um die Zeit des 16. Juni genommen wurde, findet er sich bereits, mit nur wenigen unwesentlichen Abweichungen. So z. B. beginnt er hier mit den Worten: Dises obangezaigts, heisst es, unnd besserung statt „auch zu besserung", und sind einige Sätze etwas kürzer. Die Confutation nahm keine Rücksicht darauf, deshalb hatte auch die Apologie keinen Anlaß auf dieselbe zurückzukommen. Doch gibt sie eine allgemeine Charakterisirung der Confutation und wendet sich schließlich an das Gewissen des Kaisers.

Der grimmige Feind Melanchthon's, Döllinger, hat hauptsäch-

lich auf Grund der in diesem Epilog und andern Stellen enthaltenen Gedanken Denselben angeklagt, er habe Behauptungen aufgestellt, welche schlechterdings nur der Alternative Raum liessen, entweder er habe die Katholiken hintergehen wollen oder er sei bereit gewesen die Hand dazu zu bieten, die wichtigsten und am tiefsten einschneidenden Unterscheidungslehren wieder aufzugeben und die Kirche zur römischen Lehre zurückzuführen. Denn eben der Mann, sagt er, der bereits in einer Reihe von Schriften die weite Kluft, welche die protestantische Lehre von der bisher in der Kirche vorgetragenen trennte, mit den stärksten Farben geschildert hatte; der Mann, der Grundsätze aufgestellt hatte, nach denen von dem ganzen Gebäude der Kirche kein Stein auf dem andern bleiben konnte, dieser sprach jetzt die Ueberzeugung aus, daß Nichts leichter sei als die Herstellung der kirchlichen Eintracht, daß Alles zuletzt auf zwei den Glauben nicht berührende Punkte ankomme, die Communio sub utrâque und das Conjugium sacerdotum. Er, der den Papst so oft für den Antichrist erklärt hatte, schrieb jetzt an Campegius: „Aus keiner anderen Ursache werden wir in Deutschland mehr gehasst, als weil wir die Lehren der römischen Kirche mit größter Standhaftigkeit vertheidigen. Diese Treue werden wir Christo und der römischen Kirche bis zum letzten Athemzuge erweisen, selbst dann, wenn ihr uns zu Gnaden aufzunehmen verweigern werdet." Er versichert, daß sie kein von der römischen Kirche abweichendes Dogma hätten. Wenn Döllinger solche Aeusserungen Melanchthon's nicht begreift, nehmen wir Das nicht übel. Um einen Charakter in seiner vollen Entfaltung zu verstehen, muß man einige Charakterähnlichkeit besitzen. Daß er diese friedevolle, durch und durch im besten Sinne des Wortes echt katholische, edle und nur an die wahrhaft großen und tiefen Gedanken der Väter sich haltende Natur nicht versteht, ist sehr natürlich. Melanchthon versteht in unserem Epilog und in verwandten Aeusserungen unter eccl. romana nicht die schlechte Wirklichkeit, wie Döllinger, sondern, wie auch ausdrücklich angegeben ist, quatenus ex scriptoribus nota est. Wen er unter diesen scriptores versteht, hat er aber in den einzelnen Artikeln angegeben, und Döllinger wird wol nicht bestreiten wollen, daß jene Stellen bei den Vätern sich finden. Melanchthon fasst also die römische Kirche in ihren

edelsten Vertretern, Döllinger in ihren schlechtesten; Jener versteht darunter die altrömische, Dieser die tridentinische Gestaltung; Jener ist Augustiner, Dieser Pelagianer. Wie sollen sich da Beide verstehen? Döllinger wird Melanchthon nie verstehen, ebensowenig wie Dieser sich in die Natur Döllinger's hätte finden können, er der Mann voll Friedens, voll Liebe, voll Sanftmuth, voll Taubeneinfalt, voll unerschütterlicher Treue. Er ist der römischen Kirche in dieser ihrer edlen Gestalt treu geblieben, wie sie im Geiste Augustin's lebte, er ist von der römischen Kirche in ihrer verderbten Gestalt ausgestoßen worden. Und in Bezug auf seine zu große Nachgiebigkeit wird wol Luther seinen Freund besser verstanden haben als Döllinger. Luther aber schreibt an ihn am 11. Sept. 1530: Obsecro te, ne te maceres ex illorum judiciis, qui scribunt, vos nimium cessisse Papistis. Und noch ein Wort Luther's sei Herrn Döllinger zugerufen, damit er wenigstens etwas besser Melanchthon's Verhalten in Augsburg begreife, das Urtheil des Mannes, den Döllinger selbst den Heros nennen muß, in welchem die Nation mit allen ihren Einzelheiten sich verkörperte. Er schreibt am 15. September über das Verhalten der Seinen in Augsburg: Christum confessi estis, pacem obtulistis, Caesari obedistis, injurias tolerastis, blasphemiis saturati estis, nec malum pro malo reddidistis: summa, opus sanctum Dei, ut sanctos decet, digne tractastis. Ego canonizabo vos ut fidelia membra Christi.

Der zweite Theil.

Wenn der erste Theil sich auf die Lehren bezieht, welche das innerliche Glaubensleben des Menschen betreffen, so handelt dieser zweite Theil von äusserlichen Instituten, welche zwar aus dem inneren Glaubensleben hervorquellen, allein doch nicht so wesentlicher Natur sind, daß an ihnen das Heil der Seele hinge. Melanchthon hat darum ganz recht, wenn er meinte, es sei bei gutem Willen Nichts leichter als die Herstellung der guten Eintracht. Die Glaubensartikel des ersten Theiles hatte er durch Citate aus den besten Vätern als echt katholisch erwiesen; von den nun folgenden Mißbräuchen kann er ebenso urkundlich nachweisen, daß sie contra voluntatem canonum erst später aufgenommen seien. Diese unter-

geordnete Bedeutung der Ceremonien erkannte auch Brück vom politischen Standpunkte. Er bemerkt am 18. August: Schisma ceremoniarum non esset tantum, quod posset eos juste ad bellum commovere; und abermals, articulis fidei concordatis facile judicabitur quoad istos articulos.

Indessen erhielten gerade diese Artikel des 2. Theils für jene Verhandlung besondere Wichtigkeit: einmal weil der Kaiser gerade die Aufzählung dieser Mißbräuche besonders gewünscht hatte; dann weil Melanchthon in den eigentlichen Glaubensartikeln wenig Widerspruch erwartete, worin er sich auch nicht täuschte. Er schrieb im August: „Von der lahr in genere das ist gewiß, das unsere artikel, in effectu die furnemen, approbirt sind, obschon etlich zusetz daran gehengt sind, so sind doch die unsern nicht verworffen." Der Grund hiervon mag allerdings vielfach darin bestehen, daß die römischen Theologen, wie Döllinger meint, die evangelischen Begriffe gar nicht genügend verstanden, obwohl sie klar genug dargelegt worden waren; vorzugsweise aber darin, daß bisher in der römischen Kirche die beiden theologischen Grundrichtungen unbeirrt neben einander hergingen, man also auch den Reformatoren nicht vorwerfen konnte, daß sie im Glauben gegen die römische Kirche lehrten. Die Papisten bedurften noch einiger Zeit, um sich über die nun festzustellende Lehre klar zu werden, und erst zu Trient entschied man sich für das pelagianische Element und die Scholastik. Erst daher rührt die jetzige Lehre der römischen Kirche, erst jetzt suchte man ihre Mißbräuche dogmatisch zu begründen.

Melanchthon stellte nun unter den 7 Artikeln die zwei voran, welche er so sehr für die wichtigsten hielt, daß er meinte, wenn man nur diese nachgebe, so könne man in den übrigen weichen. Wie ängstlich er den Frieden suchte, ist bekannt. Die römische Kirche mag wol nie mehr einen Theologen unter den Gegnern finden, der so bereit zur Nachgiebigkeit war. Darum hat gerade sie alle Ursache, ihn hoch zu stellen. Er meinte, in der Messe sei nicht möglich Etwas zu erhalten. Würde sie frei gestellt so wie die Privatmessen, so würde sie ohnedies Niemand mehr halten. Dergleichen möge auch von Klöstern geredet werden. So die Bischöfe in obigen Stücken Etwas nachliessen, möchten sie ihre jurisdictio wieder anrichten und viel guter Ordnung in der Kirche helfen er-

halten, so sie sich ihres geistlich Regiments wollten mit Ernst annehmen, wie sie vor Gott schuldig sind. Und Spalatin setzt dazu, daß ja bei ihnen nicht die Messe abgeschafft sei, sondern nur die Winkelmesse.

XXII. Artikel.

Es ist oben bereits nachgewiesen, daß hier auf Artikel 2 des Aufsatzes A. deutlich Hinweisungen vorliegen, während sich eine Benützung des Aufsatzes E. nicht wahrnehmen läßt. Dazu fehlen alle nöthigen Merkmale. Jener ist nun freilich erweitert, wie Dies in der Sachlage ganz begründet ist. Die Hinweisung auf Cusanus findet sich im lateinischen Texte nicht, sie ist also erst später bei der Redaction des deutschen Textes nach dem Abschluß des lateinischen aufgenommen worden. Bekanntlich hat sich Jener geirrt, da 1215 über die Transsubstanziation verhandelt wurde; indessen hat Dies für die Confession keinen Belang, da seine Angabe nur als eine Ansicht aufgeführt wird. Passend hat Melanchthon diesen abusus, abweichend von den Torgauer Artikeln, als ersten behandelt, da er an Wichtigkeit dem andern vorangeht. — Mit Recht weist hier Melanchthon auf den Befehl Christi als einen klaren hin, und in tiefem Verständniß der Zeit sagt er in seinem Bedenken vom 18. August: Ich achte, sollte man utramque speciem wieder verbieten, so werden große mächtige offensiones vorfallen, daß viel Leut nicht wollten communiziren, wie denn bis anher an etlichen Orten geschehen, So können wir auch nicht willigen in solch Verbot. Der papistische Ausschuß der 7 wollte die communio sub utrâque zugeben, doch unter der unmöglichen Bedingung, man solle lehren, Dies sei nicht aus göttlichem Gebote, und auch unter Einer Gestalt werde der ganze Christus empfangen. Auch müsse, wo der Kelch unter eine Menge Volkes ausgetheilt werde, Solches durch ein Röhrlein geschehen, damit kein Tropfen verloren gehe. — Große Schwierigkeit hat den Römischen stets das Citat der Anordnung des Gelasius gemacht. Sein Urtheil, divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire, ist geradezu das Todesurtheil über die ganze Praxis der heutigen römischen Kirche. Nur mit bösem Gewissen konnte man dazu die Ueberschrift schreiben: Corpus Christi sine ejus sanguine

sacerdos non debet accipere; man weiß recht gut, daß jene dividentes den Laien angehörten. Die genaueren historischen Notizen über die Kelchentziehung sind uns allerdings noch immer, wie Melanchthon, unbekannt; nur so viel wissen wir, daß Dies erst im 12. Jahrhundert aufkam, da Thomas Aquinas erzählt, daß man wegen der Ungeschicklichkeit mancher senes und parvuli beim Nehmen des Kelches die cautela debita anwende: ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur. — Bedauern müssen wir endlich noch, daß Melanchthon nicht mehr die sinnreiche Schriftauslegung Perrone's erlebte, er würde sich sicher nicht auf Matth. 26, 27 bibite ex hoc omnes berufen haben. Dieser Jesuit hat nämlich erst jetzt den wahren Sinn dieser Worte ermittelt. Es heisse: es sollte keiner der Apostel zu viel trinken, sondern es müsse der Kelch für sie alle hinreichen. Das ist der neueste Fortschritt der römischen Exegese.

XXIII. Artikel.

Die zweite Stelle in der Reihe dieser Artikel erhielt die Ehe der Priester. Es handelte sich damals ausser dem dogmatischen Interesse auch um die gegebenen Verhältnisse. Sollten die verehelichten Priester abgesetzt werden, woher, sagt Melanchthon in seinem Bedenken, sollten wir Priester nehmen? Denn man weiß, welcher Mangel bereits an Priestern ist, welche zu predigen tüchtig sind. Ferner fast alle tüchtigen Geistlichen jener Zeit begehrten die Ehe, zogen sie jedenfalls der Unzucht vor. Es war allgemein bekannt, daß die Priester doch nicht ohne Weiber lebten. Bei solchen Verhältnissen ließ sich allerdings hoffen, daß der Widerspruch weichen würde. Doch die Vertheidiger Roms wussten wohl, daß es sich hier im letzten Grunde handle um ein hierarchisches Interesse. Darum schweigen sie von all den Gegengründen, welche die Confession erwähnt, schweigen von der gesunden Bemerkung des gescheidten Papstes Pius II., von dem verzweifelten Kampfe der Priester für ihre Ehen gegen Gregor's VII. ungöttliche Cölibatgesetze, der den Apostel Petrus selbst lästerte, indem er dem Volke lehrte, es könne aus der Hand eines verehelichten Pfarrers kein gesegnetes Sacrament empfangen. Abgetrennt von den Banden des Staates, unbedingt einstehend für Rom, so soll der römische Geist-

liche sein. Deshalb konnten hier weder biblische noch vernünftige Gründe Etwas bezwecken.

Interessant ist die Aussage der Confutation: Das Wort des den ersten Menschen segnenden Gottes, crescite et multiplicamini, sei nur gesagt, da die Welt noch nicht besetzt war; aber dieweil yt͡z sovil volcks, das man einander schier erdruck, hab das gebott ufgehort. — Nicht minder interessant ist, daß Döllinger es so innig beklagt, daß den evangelischen Predigern nicht einmal die Aussicht bleibe, durch eine reiche Frau in Wohlstand zu kommen. Er würde herzlich gern jedem Prediger ein reiches Mädchen gönnen. Um der Armuth willen, in der sie sind, wünscht Perrone die Aufhebung der Ehe der Pfarrer. Gottes Wort selbst hat für ihn keine Autorität. — Vergleichen wir nun die Genesis des Textes, so sehen wir im ersten Artikel des Aufsatzes A. der Torgauer Artikel genau die Grundgedanken angegeben, welche Melanchthon bei der weiteren Ausarbeitung dieses Aufsatzes leiteten. Die erste Ueberarbeitung findet sich dann in Spalatin's Abschrift vor, aus welcher dann der lateinische Text gefertigt wurde, der viel größere Verwandtschaft mit jener hat als mit dem späteren deutschen Texte; ja sie geht fast Wort für Wort mit dem lateinischen Texte. Auffallend ist, daß die schließliche deutsche Redaction das Citat des Papstes Pius weiter unten erst einsetzte. Auch selbst die Kölner Ausgabe der Werke des Platina von 1562 enthält diese Stelle, und ihre Wahrheit ist unbestreitbar. Die letzte deutsche Recension ist übrigens auch hier die durchgearbeitetere.

XXIV. Artikel.

Ganz gemäß der Anordnung im Torgauer Entwurfe, Aufsatz A., folgt nun als dritter Punkt der Artikel von der Messe. Es möchte zunächst auffallen, daß dieser Artikel hinter den beiden vorhergehenden steht, da er sie doch an Wichtigkeit übertrifft. Denn, sagt Lobeck in seinen Disputationen über das Augsburger Bekenntniß: In nullâ re antiquus ille serpens impudentiam suam et animum inimicum magis prodidit, quam in abominando missae sacrificio, quod an majori impudentiâ quam audaciâ ab antichristo romano sit excogitatum et ab ejus conducticiâ cohorte hactenus defensum, merito ambigitur. Und auch der neueste

Polemiker, Hase, bei all der Milde, welche er dem Romanismus gegenüber zu wahren sucht, findet schließlich nichts Anderes in ihr als das opus operatum in seiner nackten Unleugbarkeit. Es geschieht ein Werk im Sinne der Kirche durch den Priester, der Laie hat Nichts dabei zu thun, als daß er es bestellt und bezahlt, es kürzt die verdiente Strafe und fördert das Seelenheil eines Solchen, der Nichts davon weiß noch wissen kann, es übt Zauberkraft ohne alle sittliche Vermittelung. Wie kommt es also, daß die Messe, dieses robur, arx et acropolis regni pontificii (Dan. 11, 38), wie es die alten Lutheraner gern nannten, hier so sehr zurücktritt und gegen die beiden anderen Punkte, die doch weit unwichtiger sind, als unbedeutend erscheint? Die Antwort hierauf geben uns die Bedenken Melanchthons bei den Besprechungen zu Augsburg. Ueberall giebt er zu erkennen, daß die wahre Bedeutung der Messe gerade in der evangelischen Kirche recht herausgestellt worden sei, und daß daher an einer Anerkennung dieser Wahrheit von Seiten der Römischen gar nicht gezweifelt werden könne. In der That beschränkt sich auch der Ausschuß der Gegner darauf, zu sagen, es sei nur ein Streit in Worten, man dürfe nur sacrificium im rechten Sinne nehmen, es sei nur ein repraesentativum, nur zur Erinnerung an das Leiden und Sterben Christi. Damit also hatten sie die eigentlich römische Lehre, daß es ein verum et proprium sacrificium sei, ein unblutiges Opfer, das der Priester bringt und mit welchem Christus im Himmel gar Nichts zu thun hat, aufgegeben, und es handelte sich also mehr um die Mißbräuche der Winkelmessen. Daher wird im Bedenken vom 18. August nur hervorgehoben, in diese könne man nicht willigen, wie sie vom Gegentheil bis anher gehalten als ein Opfer, Lebendigen und Todten Gnade und Vergebung der Sünden dadurch vor Gott zu erlangen zur Verkleinerung des Sterbens Christi. In dieser Beschränkung aufgefasst, trat nun allerdings dieser Artikel hinter den übrigen zurück.

Döllinger hebt S. 451 seines Buches „Kirche und Kirchen" hervor: die neueren evangelischen Theologen, indem sie den Charakter des Opfers an dieser heiligen Handlung anerkennen, verleugneten damit den echten Protestantismus und müssten vor Allem den Namen „Lutheraner" ablegen, denn sie seien damit in der That

römisch geworden. Allein er vermeidet kluger Weise den Sinn, in welchem sie von einem Opfer reden, anzugeben; denn damit würde sogleich hervortreten, daß Dies ganz in demselben Sinne geschehe, in welchem damals unsere Reformatoren auch behaupteten von der wahren katholischen Kirche nicht abzuweichen. Retinetur enim missa apud nos, sagt unser Artikel, et summâ reverentiâ celebratur. Daß das heil. Mahl ein Opfer des Dankes sei, das lehrt ja auch unser Artikel, wenn er sagt: Quare missa instituta est, ut fides in iis, qui utuntur sacramento, recordetur, quae beneficia accipiat per Christum. Jede andere Auffassung des Abendmahles, welche darin ein Sühnopfer sieht — und das ist ja das specifisch Römische, — verwarfen diese Theologen; und Döllinger hätte aus Justinus c. Tryph. c. 117 wissen können, daß man mit der alten Kirche recht gut beim heil. Abendmahle als von einem Opfer des Dankes reden könne, ohne damit auch nur eine Linie den Irrthümern der römischen Kirche näher zu treten. Daß aber unsere Väter gerade hiervon das Wort „Opfer“ vermieden, dazu hatten sie ihren Grund in dem jämmerlichen Mißbrauch dieses Wortes.

Den Zusammenhang unseres Artikels mit dem 3. und 9. Artikel des Aufsatzes A. haben wir bereits früher gezeigt; ebenso daß sich Aufsatz E. in keiner näheren Beziehung zu ihm befinde; sowie daß Aufsatz D. eine so specielle Frage behandle, wie sie sich bei einer Schrift, die der Confession zu Grunde lag, gar nicht denken lasse. — Vergleichen wir nun den lateinischen mit dem deutschen Texte der Confession, so ergibt sich, daß hier ausnahmsweise der lateinische Text etwas reicher ist. Dennoch ist auch hier der lateinische Text früher, denn er schliesst sich mehr an die Vorarbeiten an. Er hat das Citat aus 1 Kor. 14 ganz entsprechend dem 9. Artikel in A., der deutsche Text lässt dasselbe weg; er hat ferner abweichend von der deutschen Redaction das Citat 1 Kor. 11, 27, was sich ebenso im 3. Artikel des Aufsatzes A. vorfindet. Der Abschnitt über das Verhalten der Bischöfe mit dem Citat aus 2 Mos. 20, 7 findet sich nur im lateinischen Texte, auch in den Vorarbeiten nicht. Der folgende Abschnitt mit dem Citate aus Hebr. 10, 14 basirt wieder auf Aufsatz A., der deutsche Text beruft sich nur im Allgemeinen auf den Hebräerbrief. Die Be-

deutung des Glaubens im folgenden Abschnitte findet sich ebenfalls in A., hingegen die weitere Darlegung aus Luc. 22, 19 und Ambrosius ist dort nicht zu lesen. Der folgende Absatz von der Communion erinnert an A., indem auch hier die Stelle aus 1 Kor. 11, 33 so erläutert wird, „daß sie auf einander harren sollen und mit einander brauchen." Der Schlußabschnitt findet sich nicht in A., aber auch in keinem andern der Aufsätze; jener Aufsatz schließt vielmehr mit den Worten: man weiß nicht, woher die Kaufmessen kommen oder wann privatae missae angefangen haben. Möhler meint nun: „den Reformatoren war wegen Mangels geschichtlicher Bildung das hohe Alter und der apostolische Ursprung der heil. Handlung nicht bekannt"; allein er selbst hat es wohl bleiben lassen, diesen historischen Beweis zu führen, hat auch nirgends gezeigt, daß er in den alten Vätern besser bewandert sei als die Reformatoren. Wie solcher Mißbrauch und wann zuerst er in die Kirche drang, wird wol geschichtlich nie nachgewiesen werden können; und es ist schneller gesagt als erwiesen, daß auch die Apostel schon für jeden beliebigen Zweck um Geldes willen eine Stillmesse gehalten hätten.

Der Spalatin'sche Text stimmt hier fast wörtlich mit der deutschen Schlußredaction; nur hat er das Citat aus der historia tripartita noch nicht, das sich jetzt im lateinischen und deutschen Texte findet. Wir sehen daraus, daß es in beiden Texten erst später hinzugefügt wurde; und ferner, daß der jetzige deutsche Text fast unverändert nach der früheren Fassung beibehalten wurde.

Möhler hat in neuerer Zeit zugestanden: daß die Reformatoren allerdings höchst ärgerliche Mißbräuche vor sich sahen, daß es ein übler Mißstand sei, daß der Priester allein communiciren müsse, obwohl alle Gebete der heil. Handlung eine wirkliche Communion der ganzen Gemeinde voraussetzen; daß die Messe nur eine Selbsthingabe der Gemeinde an Gott sei, also mit anderen Worten ein Act des Glaubens, der nicht erst ein Sühnopfer schafft, so daß, wie unser Artikel verwirft, Christi Sühnopfer nur für die Erbsünde gelte, das Sühnopfer des Priesters hingegen die andern Sünden tilge; sondern, sagt Möhler, wir besitzen nichts Anderes, was wir dir entgegenbringen könnten, als ihn, d. h. doch mit an-

deren Worten, die Gemeinde kann Nichts schaffen, was zum Heile dient, in Christo ist objectiv Alles schon vorhanden; das ist ja aber echt protestantisch, denn die Reformatoren kämpften ja gegen den Irrthum, der aus eigenen Kräften zu Christi Verdienst noch Etwas hinzufügen wollte. Ja sogar der Jesuit Perrone hat so viel nachgegeben, daß die Todtenmessen nullo alio modo prodesse posse, quam remittendo poenam temporalem, neque hanc ipsis remitti certâ lege, sed solum per modum suffragii eis prodesse, prout Deo placuerit illud acceptare.

XXV. Artikel.

Auch hier folgt die Confession in der Anordnung der Reihenfolge dem Aufsatze A.; und zwar sehr passend, da die Beichte sich an die Communion am geeignetsten anschliesst. Auch der Gedankengang unseres Artikels schliesst sich eng an den in jenem Aufsatze befolgten an. Was Melanchthon bestimmte die dortigen Darlegungen über den Beichtzwang wegzulassen, mag der Umstand gewesen sein, daß er glaubte, in diesem Punkte könne man um des Friedens willen nachgeben. Die Redaction dieses Artikels bei Spalatin gleicht im Wesentlichen ganz der der Schlußredaction; nur fehlt noch das Citat aus Jer., das also in den lateinischen und deutschen Text erst später eingefügt wurde, wie es auch im Aufsatze A. noch fehlt. Auch das Citat aus der glossa de poenit. fehlt noch. Uebrigens ist der lateinische und deutsche Text hier, wie selten, einander an Umfang und Inhalt conform.

Die Confutation gab über diesen Artikel keine eigene Gegenerklärung ab. Die neueren römischen Theologen halten fest daran, es sei ein tribunal spirituale poenitentiae ad instar fori civilis aufgerichtet; die sich daraus ergebenden Folgerungen sind natürlich. Wir weisen nur auf die eine, daß jede Todsünde bekannt werden muß. Mit Recht aber sagt Hase S. 417: „Wer die stillen Vergehungen, noch mehr die geheimsten Schwachheiten seiner ganzen Umgebung kennt, vor dem die Gewissen bloß liegen wie vor Gott selbst, der besitzt darin eine unübersehbare Macht, die Menschen zu beherrschen, wie kein König sie beherrschen kann. Ferner sagt Perrone, der Priester sententiam coeli sententiam anteire, während doch selbst der Cat. Rom. aus der Geschichte der 10 Aus-

sätzigen schliesst: verae contritionis eam vim esse, ut illius beneficio omnium delictorum veniam statim a Domino impetremus. — Möhler gab zu, daß der Beichtzwang, der eine bestimmte Zeit des Beichtens vorschreibe, nicht zum Wesen des Sacramentes gehöre, und daß die Beichte vor der Communion nicht auf einem allgemeinen Kirchengesetze beruhe. Mit Recht weist die Apologie auf den Widerspruch hin, daß sie sagen, der Richter könne die Sünden nicht vergeben, wenn er sie nicht wisse, und sie dann doch die nicht bewussten Sünden vergeben. Hase sagt fälschlich S. 418, das Citat Ps. 19, 13 reiche nicht aus, denn nur die natürliche Abneigung sei da gemeint, seine Verirrungen einzusehen. Allein dann müsste es heissen: wer mag seine Sünden einsehen? Der Zusammenhang ist: ich bedarf der Erleuchtung, denn wer kann durch sich selbst seine Sünden erkennen? Der katholische Erklärer Schegg sagt zu dieser Stelle: Zwar ist er sich Nichts bewusst, aber wer merket jede Sünde? Und eben deshalb, weil er sie nicht erkennen kann, bleiben sie ihm verborgen.

XXVI. Artikel.

Den Zusammenhang dieses Artikels mit der Einleitung von Aufsatz A. haben wir oben nachgewiesen. Es erschien also Melanchthon geeignet, Das was er dort als Einleitung zu den einzelnen Mißbräuchen der römischen Kirche abgehandelt hatte, nun als speciellen Mißbrauch und deshalb auch unter anderer Ueberschrift abzuhandeln. Er wählte dazu den de discrimine ciborum, da er in unserem Artikel zunächst davon handelt. Möglicher Weise, daß er sich zur Wahl dieser Aufschrift und vorzugsweisen Hervorhebung dieser Tradition durch die Artikel 8 in Aufsatz E. bestimmen ließ. Das wäre das Einzige, was wir Calinich in Bezug auf den angeblichen Zusammenhang dieser beiden Artikel zugeben können. Allein es ist auch Dies sogar unwahrscheinlich, da der Inhalt beider und die Behandlungsweise ganz verschieden ist. Da sich nun der Streit über das Fasten gerade damals in den Vordergrund drängte, so ist es sehr natürlich, daß Melanchthon von diesem ausging und daran alle diejenigen Traditionen reihte, welche in das Gebiet der Kirchengebräuche gehören. Auch schon in jener Einleitung zu A. hatte Melanchthon einen Unterschied unter den

Menschenordnungen gemacht, den er jetzt nur mehr äusserlich zu Geltung bringt. Denn dort heisst es: „es ist not, zuvor von denen Ordnungen zu sagen, die fur mittel gehaltenn werdenn. Als Nemlich von fasten, underschied der speiß unnd kleider, sonderlichen feiern, gesang, walfarten unnd dergleichen. Der lateinische Text der Confession erinnert an einer Stelle noch bestimmter, als der deutsche, an Aufsatz A., indem er mit diesem den Brief Augustin's an Jannarius nennt.

Die schließliche Redaction ist eine sehr feine und wohl geordnete Arbeit, und ragt dadurch weit über die stylistisch nicht eben sehr sorgfältige Einleitung von A. hervor. Die Abschrift Spalatin's enthält zwar im Wesentlichen schon ganz dieselbe Fassung, nur ist sie noch nicht so strenge durchgefeilt. Eine Vergleichung beider Redactionen lehrt, wie sehr Melanchthon an der formellen Fassung mehr und mehr besserte und zu gedrängterer Kürze zurückführte, und wie er dieses Werk auf liebendem Herzen trug, so daß ihm auch das einzelne Wort in seinem Verhältnisse zum ganzen Satze nicht zu unbedeutend war, um ihm seine Sorge zuzuwenden. Die Spalatin'sche Lesart in Absatz 2 „mit gesatzten fasten“ erscheint mir im Hinblick auf den lateinischen Text, der Nichts von leges hat, die hieher auch nicht passten, richtiger. Der Abschnitt, welcher von den ἐπιεικείαις der Summisten handelt, ist in beiden Texten erst später eingefügt, denn Spalatin hat ihn noch nicht; das Gleiche gilt von dem Schluß des Abschnittes Insuper docent etc.; ebenso fehlen hier noch die Citate am Schluß aus Irenäus und der histor. tripart. Wir erhalten hier also den Eindruck, daß der lateinische und deutsche Text, wie er uns jetzt vorliegt, später und zwar zugleich gefertigt wurde, da die Uebereinstimmung hier eine ganz genaue ist.

Die Confutation hat diesen Artikel nicht erwiedert, da sie mit der Antwort auf Artikel 15 wol die Sache erledigt glaubte. Und leicht genug hatte sie sich's gemacht; sie erklärte einfach ohne allen Grund: dieser Theil des Artikels wird verworfen. Melanchthon erklärt in der Apologie, er hätte nicht gedacht, daß sie eine so deutliche und klare Lehre verwerfen könnten. Die tiefe Entrüstung, welche er dort über die schamlose Verwerfung dieser sonnenklaren Wahrheit des Evangeliums ausspricht: „Das ist öffentlich jüdisch,

das heisst, öffentlich mit des Teufels Lehre das Evangelium unterdrücken", gibt uns auch den Erklärungsgrund, warum Melanchthon den in Art. 15 schon im Allgemeinen verhandelten Gegenstand in unserem Artikel noch einmal und so gründlich darlegte. Er wollte Alles aufbieten, um diese einfache Wahrheit, deren Zurückweisung fast unmöglich schien, doch ja den Gegnern recht klar zu machen. Doch leider hat Rom auch heute noch nicht seine Augen geöffnet, um zu begreifen, daß es mit seinen Menschenverdiensten Gottes Gnade nur verdunkele.

XXVII. Artikel.

Der Anschluß dieses Artikels war, abweichend von der Ordnung in den Torgauer Artikeln, Melanchthon durch den Inhalt des vorigen gegeben. Im Aufsatze A. hatte sich Melanchthon von der Messe und Beichte aus sogleich zur Jurisdiction der Bischöfe, dann zur Weihe, hierauf zum Klosterleben gewendet; also er hatte nach den Sacramenten zunächst von den Personen, die sie verwalten, ihrer Autorisirung hiezu, und dann einer besonderen Weihe geistlichen Standes gesprochen. Hier aber sind wir nun in anderem Zusammenhange. Vom inneren Bereich der Lehre wendet sich die Confession in das äusserliche Gebiet der verdienstlichen Gebräuche der Kirche; und von diesen sind nun die vota monachorum eine Unterart, die jedoch deshalb selbständig behandelt werden, weil es eine der wichtigsten Fragen jener Zeit war, und weil diese vota, als nicht alle Menschen verpflichtend, auch nicht zu den für Alle geltenden Traditionen gehören.

Das Verhältniß der Bearbeitung dieses Artikels zu dem 7. Torgauer Artikel ist oben bereits erwähnt. Die Vergleichung mit diesem zeigt die Wahrheit der Bemerkung Melanchthon's vom 22. Mai, er habe eine uberior disputatio an die Stelle des Torgauer Artikels gesetzt. Es ist eine gründliche und schöne Arbeit. Wie armselig ist dagegen die Erwiederung der Confutation! Jene Umarbeitung im Mai mag nun die in Spalatin's Abschrift erhaltene Redaction sein, welche leider uns nicht ganz vorliegt, da Spalatin mit dem Abschreiben bei den Worten „gehulffen machen, der umb Ihn sey" auf Blatt 62 abbrach, so daß nur eine Zeile auf dieser Seite vorhanden ist. Leider kam Spalatin nie mehr dazu, seine

Arbeit fortzusetzen, so liegt sie unvollendet vor. Vergleichen wir nun Spalatin's Abschrift mit unserem gewöhnlichen Texte, so finden wir, daß in diesem der Anfang jener gestrichen ist. Er findet sich bei Tob. Müller „die symb. Schriften" im Verzeichniß der Lesarten vor, jedoch nicht ganz urkundlich genau. Es sollte heissen: Christliche, Sonder, das Closterleben, so muß, dovon, und disen, Jeder, dester, bedencken, dar Inn, wider die. Der Anfang sagt, daß dieser Artikel nicht die ganze christliche Kirche, sondern nur einzelne Personen belange; was unsern oben angegebenen Gedankenfortschritt der Artikel bestätigt. Einige Abweichungen finden sich ferner im Folgenden. Spalatin hat den Schluß des 4. Abschnittes nicht — es mag das vielleicht übersehen sein; hingegen lesen wir bei ihm die Uebersetzung der folgenden Worte: nihil opus est recitare nota, was die späteren Abschriften nicht mehr haben. Es scheint also Melanchthon diesen Satz absichtlich weggelassen zu haben.

Das Verhältniß des lateinischen und deutschen Textes ist ein sehr harmonisches, so daß wir die Gleichzeitigkeit beider recht wohl erkennen. Die Durchführung dieses Gegenstandes sowohl hier als insbesondere in der Apologie ist eine ausgezeichnete zu nennen; und es ist schwer begreiflich, wenn die römische Kirche solchen starken Gründen gegenüber ihre Klöster noch immer zu vertheidigen wagt. Jedoch die Wahrheit des Protestantismus geht siegend durch die Welt, und nicht blos in evangelischen Ländern, auch in den meisten katholischen hat sie die Klöster mehr und mehr gestürzt. Es war ein ohnmächtiger Versuch neuerer Zeit, sie hier und da zu erneuern. Sie haben sich überlebt, und das Erwachen der richtigen Anschauung ging aus vom Protestantismus, wenn auch nicht alle seine Wahrheitsmomente jedesmal von Denen gefasst wurden, die sie aufhoben. Das Einsiedlerleben wurzelt nicht im Geiste der Kirche, sondern in der natürlichen Neigung des Menschen heisser Zone; so ward es aufgehoben durch das Mönchthum, welches der erste praktische Besserungsversuch jener Unnatur war, bis die Reformation endlich die radicale Heilung brachte. Alle die Besserungen, welche die Synode zu Trient brachte, haben das Uebel nicht bei der Wurzel gefasst, haben die falsche Anschauung des wahrhaft christlichen Lebens nicht aufgehoben, haben sogar den alten Miß-

brauch nicht aufgehoben, daß ein Mädchen schon nach dem 12. Jahre ihr Gelübde aussprechen kann. Die neuere Literatur hat oft für Freistätten einsiedlerischer Naturen gekämpft; allein Asyle und Klöster sind Zweierlei. Nicht gegen jene stritten die Reformatoren, sondern gegen diese, das heisst gegen ihre das Princip der Rechtfertigung aufhebende Tendenz.

Gegen den Schluß hat unser Artikel noch den wahren status perfectionis trefflich gezeichnet: er besteht in nichts Aeusserlichem, nicht in coelibatu aut mendicitate aut veste sordidâ, er besteht nur in der richtigen Stellung des Herzens zu Gott. Hier gibt es natürlich keine opera supererogationis. Denn wenn Möhler sagt, daß der in Christo Geheiligte sich immer dem Gesetze überlegen fühlt: so ist Das richtig nur gegenüber einem äusserlichen Gesetze, aber gewiß nicht gegenüber dem neuen Geistesgesetze, das unser Artikel also bezeichnet: daß man Gott von Herzen und mit Ernst fürchtet und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben, auch Vertrauen fasset, daß wir um Christi willen einen gnädigen, barmherzigen Gott haben, daß wir mögen und sollen von Gott bitten und begehren, was uns noth ist ꝛc.

XXVIII. Artikel.

Schon der verhältnißmäßig bedeutende Umfang unseres Artikels beweist, welche Wichtigkeit Melanchthon der klaren Auseinandersetzung über die potestas ecclesiastica beimaß; nicht als hätte er darin eine wichtige Lehre des Glaubens erkannt, er sieht ja im Episkopate nur menschliche Ordnung; aber wohl hing unendlich viel für die Geschichte der weiteren Entfaltung der Kirche daran, wie der Episkopat sich nun entscheiden würde. Den vollen Ernst der dermaligen Zeitlage stellt ihnen daher Melanchthon am Schlusse unseres Artikels mit jenen ergreifenden Worten dar. Es ist bekannt, wie Dies namentlich in der Achtung Melanchthon's vor ehrwürdigen historischen Gestaltungen begründet war. Auch bei den auf die Confession folgenden Verhandlungen hat Melanchthon unerschüttert diese seine Ueberzeugungen festgehalten. Es ist ein edler Zug seines Wesens, daß er nicht glauben konnte, die pertinacia der Bischöfe werde so weit gehen, daß sie einen so edeln Theil der christlichen Kirche hinausstiessen. Leider ist's auch jetzt im Grunde

noch nicht viel besser. Als Creaturen des Papstes, durch einen Eid verpflichtet die Ketzer zu verfolgen nach Kräften, sind die Meisten unbedingte Anbeter des Romanismus und Feinde freierer nationaler Gestaltung. Ehrenwerthe Ausnahmen geben wir gerne zu. Die milde versöhnliche Stimmung Melanchthon's in dieser Kirchenverfassungsfrage fand ihren Ausdruck auch in den Gegenvorschägen des evangelischen Ausschusses vom 20. August; wo derselbe erklärte: „Man ist auch Inn allweg dieses teils geneigt, Bischoflich Regiment unnd gewallt hellfen zuerhallten, Doch damit ungebillicht der offennlichenn mißbrauch &c. Unnd sollt verschafft werdenn, das den Bischoffenn Ir geburennder gehorsam geschehe unnd erhallten werde &c." Mit Recht hat man diese Ansicht Melanchthon's vom Episkopate als eine unpraktische bezeichnet: er erkannte nicht, daß derselbe, so lange er mit Rom verbündet ist, seinem inneren Wesen nach ein Feind des Evangeliums sein müsse. Luther konnte daher ganz wohl diesen Artikel mit seinen Bedingungen zugeben; er wusste, daß der Papst und seine Bischöfe doch nie darauf eingehen würden. Hase hat es zu arg gefunden, daß unsere symbolischen Bücher den Papst als Antichrist bezeichnen; er hat dabei vergessen, daß Jeder der wider Christum zeuget, mit Recht als antichristisch bezeichnet wird.

Calinich nimmt bei diesem Artikel eine Benützung von C. 1. und 2., von A. Einleitung und Artiikel 5. und 6., und endlich von E. 4. an. Wir haben oben bereits die Benützung von E. verworfen, da durchaus Nichts auf eine Zugrundelegung desselben hinweist. In Betreff des Aufsatzes C. stimmen wir Bretschneider bei, daß es eine von Melanchthon in Augsburg entworfene Vorarbeit zu diesem Artikel sei. Bei dieser Voraussetzung würde man zugleich sehen, wie bedeutend Melanchthon denselben umarbeitete. Die Hinzufügung der beiden Artikel vom Bann und de gradibus consanguinitatis hielt Melanchthon für überflüssig, und verarbeitete sie daher ganz kurz in diesen Artikel von der Bischöfe Gewalt. — Das Verhältniß des deutschen und lateinischen Textes ist auch hier ein sehr inniges, und scheinen daher beide in der letzten Zeit zumal ausgearbeitet worden zu sein. Daher sind auch hier die Varianten nicht sehr bedeutend.

Der Epilog.

Ueber die Abfassung desselben ist oben gesprochen. Die evangelischen Stände hatten kluger Weise angedeutet, daß es der Mißbräuche noch mehr gebe, deren sie auch einige aufzählen; allein sie wollten Das um Glimpfs willen übergehen, damit man die fürnehmsten Stück desto baß vermerken möcht. Bekanntlich knüpfte die Gegenpartei gerade darin an, um sie zu fangen. Luther schreibt: Nunc video, quid voluerint istae postulationes, an plus articulorum haberetis offerendum. Scilicet Satan adhuc vivit et bene sensit apologiam vestram Leisetreterin dissimulasse articulos de purgatorio et maxime de Antichristo Papâ. Sie sollten erklären, ob sie noch mehr Artikel zu übergeben hätten. Die Theologen erklärten am 9. Juli, man solle Dies nicht thun, ehe der Gegentheil seine Antwort einbringe; und Heller gab sein Bedenken dahin ab, daß viele dieser Mißbräuche, die noch zu erwähnen wären, bereits gefallen seien, daher man sie durch Disputation nicht mehr erwecken wolle. Anderes sei mehr Sache der Schulen. Endlich gelte es um der Reichsgeschäfte willen alle Weitläufigkeit zu vermeiden, vielmehr wäre Das auf das künftige Concil zu verschieben. Am 10. Juni erklärten dann die Fürsten: so der Gegentheil etwas Neues vorzubringen sich unterstände, seien sie erbötig alle Zeit aus Gottes Wort weiteren Bericht zu thun.

Ueber die Unterschriften hat Müller im Concordienbuche das Nöthige erwähnt.

Wir haben damit unsere Aufgabe vollendet, und hoffentlich gezeigt, daß ein gründliches, gewissenhaftes Eingehen auf das Einzelne das beste Gegenmittel gegen unrichtige Urtheile ist, welche nur aus einer mehr oberflächlichen Behandlung hervorgehen. Wir haben in der Augsburger Confession eine so sinnvolle Ordnung gefunden, daß wir nicht mit Calinich sagen, die Schwabacher Artikel hätten einen dogmatisch geordneteren Gang; der losere Zusammenhang der Augustana beruhe darauf, daß sie mehr apologetisch sein wollte. Wir haben im Gegentheil eine sinnvolle Abänderung jener Ordnung gefunden. Wir sagen ferner nicht mit Calinich, die veränderte Reihenfolge der einzelnen Artikel sei durchaus willkürlich und grundsatzlos, sondern wir haben gerade bei der Einzelbetrachtung

die durchgängige Systematik gefunden. Wir haben endlich keine Spuren von der angeblichen allzu schleunigen Redaction gefunden; auch da wo Melanchthon später erst dazu kam, Nachholungen zu schaffen, was sich blos auf Artikel 20. und 21. bezieht, ist die Arbeit doch eine sehr gediegene und gründliche und die Reihenfolge dieser Artikel durchaus nicht unzweckmäßig. Nicht die gleichmäßige Vertheilung der Differenzsätze hat Melanchthon in der Anordnung bestimmt, sondern der innere Zusammenhang der Artikel unter einander. Von einer wesentlichen Aenderung des Glaubensgehaltes in der letzten Zeit durch die Juristen, was Rückert fingirt, vermochten wir vollends keine Spur zu entdecken. Hier liegen die frühesten Handschriften als vollgültige Zeugnisse vor. Ihre Vergleichung mit der schließlichen Redaction zeigt, daß hier von der größeren Versammlung dem Inhalte nach auch nicht Ein Punkt geändert wurde. Endlich die Angriffe Heppe's gegen die Augsburger Confession, als habe sie unlutherischen Gehalt, zeigten sich uns in gar keiner Beziehung erwiesen, da Melanchthon damals durchaus mit Luther's dogmatischer Anschauung stimmte, und da er die von Luther bearbeiteten Schwabacher Artikel und die von ihm gebilligten streitigen Torgauer Artikel so gewissenhaft zu Grunde legte, daß man die Spuren jener Vorarbeiten fast Schritt für Schritt verfolgen kann. Wir scheiden daher von dieser Untersuchung mit der Ueberzeugung, daß wir in unserem Bekenntniß keine Privatschrift, sondern den gemeinsamen Ausdruck des Glaubens unserer Väter besitzen.

X.

Berichtigungen

zu dem Aufsatz von Herrn Dr. Laurent:

Die Brüdergemeine unserer Tage

(Jahrgang 1864, Heft III, Nr. X).

Von

H. Plitt, Seminar-Inspector in Gnadenfeld.

Mit Vorwissen des geehrten Verfassers, dessen Arbeit ich dadurch nur vervollständigen möchte, erlaube ich mir derselben hier einige kleine Berichtigungen nachfolgen zu lassen, um wenigstens das Meine dazu beizutragen, daß eine so wenig recht gekannte und verstandene historische Erscheinung, wie die Brüdergemeine, wenn einmal ein Bild von ihr entworfen wird, dem Leser dieser Blätter auch nicht anders entgegentrete, als sie wirklich ist. Um unnöthige Weitläufigkeit zu vermeiden, beschränke ich mich nur auf einfache Hervorhebung der wichtigsten Punkte und einige Ergänzungen.

Die alte böhmisch-mährische Brüderunität betreffend, welche Dr. Laurent nur kurz bespricht, sei es erlaubt, zur Ergänzung einige andere öffentliche Besprechungen derselben in Erwähnung zu bringen. Hier bedarf es wol kaum für die Leser dieser Zeitschrift der Hinweisung auf das neuere, bis jetzt wenigstens ausführlichste Werk über dieselbe von Gindely: Geschichte der böhmischen Brüder, 2 Bde. Prag 1857 und 1858 nebst einem Bande mit Quellenstücken: Fontes rerum austriacarum, Abth. II, Bd. XIX. Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder u. s. w. Wien 1859. Der Verfasser ist römischer Katholik, und wenn er Dies auch nicht im vollen und tieferen Sinne zu sein scheint, so ist er, wie aus vielen Stellen seines Werkes hervorgeht, doch noch viel weniger einer jener Männer des Evangeliums, die sich auch in dieser Kirche immer hier und da gefunden haben. Er ist ein aufgeklärter Ge-

lehrter, begabter Geschichtsforscher, und vor Allem Slawe, begeisterter böhmischer Patriot. Von diesem Standpunkte hauptsächlich interessirt ihn auch diese reinste Erscheinung slawischen Christenthums und Kirchenwesens. Ihr innerstes Wesen im geistlichen, evangelischen Sinne versteht er nicht. Auch macht den Eindruck einer gewissen nicht ganz unbefangenen Absichtlichkeit die Art, wie er mehrfach bemüht ist den Gegensatz zwischen den Brüdern und Luther möglichst scharf darzustellen. In dieser und anderen Beziehungen sind evangelische Geistliche unter den böhmischen Lesern des Buches mit demselben keineswegs zufrieden; und es wäre sehr zu wünschen, daß, wie verlautet, Einer oder der Andere unter diesen Gegnern sich auch öffentlich berichtigend hierüber ausspräche. Denn vor der Hand ist das Werk von Gindely, abgesehen von seiner Ausführlichkeit, auch dadurch im Vortheil, gegenüber sämmtlichen Bearbeitungen dieses Gegenstandes, daß dem Verfasser die gesammte böhmische Quellenliteratur offen steht und von sprachlicher Seite nicht die Schwierigkeiten darbietet wie uns Deutschen.

Was das Verhältniß der alten Brüderunität zu Luther und der lutherischen Kirche betrifft, so ist davon neuerlich auch die Rede in der kleinen mit großem Geschick und viel Gründlichkeit abgefaßten Schrift von Herrn Dr. v. Zezschwitz: Die Katechismen der Waldenser und böhmischen Brüder als Documente ihres wechselseitigen Lehraustausches. Erlangen, 1863. Auf Grund der Fontes etc. von Gindely wird hier den Führern der Brüderunität in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts in herber Weise der Vorwurf unlauterer Zweideutigkeit in dogmatischer und kirchlich-praktischer Beziehung gemacht, als wäre die frühere mehrfache Verbindung der Brüderunität mit Luther damals nur Politik gewesen, und als man diese nicht mehr nöthig befunden, hätten sich Jene nun in gleichem Interesse immer mehr der reformirten Kirche zugewendet. Auf den eigentlichen Gegenstand dieses Schriftchens, den Versuch, nachzuweisen, daß nicht der waldensische Katechismus abhängig sei von dem der alten Brüder, sondern umgekehrt, lassen wir uns hier nicht ein, weil Dies, als eine Specialfrage, nicht hieher gehört. Der Verfasser kann hierin leicht das Richtige gesehen haben. Jedenfalls ist ein früher Zusammenhang der alten Brüderunität mit Waldensern, zunächst in Oesterreich, später aber

auch in deren oberitalischem Stammlande, ausser Zweifel; und ebenso andererseits der Umstand, daß die alten Brüder darauf sehr viel Gewicht legten, daß ihre Verbindung nicht aus der waldensischen hervorgegangen und mit ihr identisch sei, sondern vielmehr ein ausschließliches und lauteres Erzeugniß des böhmischen Evangeliums, welches durch J. Huß ins Leben gerufen worden war. Dies ist auch in der That ein unanfechtbares geschichtliches Factum. Aber in der Art, wie die Brüder dasselbe geltend machten, kam wol auch ein slawisch-nationales Element in's Spiel. Und dem slawischen Nationalcharakter eignet nun unzweifelhaft eine gewisse scheue Rückhältigkeit, eine gewandte, oft verhohlene Schmiegsamkeit, welche, ohne jedesmal bewusste Unlauterkeit zu sein, vielmehr oft nur das Mittel ist, die dem Charakter dieser Nation ebenso sehr anhaftende innere Zähigkeit und ausdauernde Festigkeit mit der Abneigung gegen offenen Kampf und Streit in Einklang zu setzen. Die Geschichte der alten Brüderunität bietet zahlreiche Beispiele dieses echten Slawismus — einer nicht zu vertilgenden, nicht selten eigensinnigen, zähen Ausdauer, verbunden mit oft höchst geschickter, oft aber ebenso naiver Dissimulation. Das am wenigsten erfreuliche Beispiel dieses Charakterzuges ist wol die Geschichte und der Ausgang jener sechszehnjährigen Kerkerschaft des berühmten, gerade aus der Zeit der Verbindung der Brüder mit Luther bekannten Oberbischofs Johann Augusta. Etwas davon scheint allerdings in der Art zu Tage zu treten, wie die Brüder ihr Verhältniß zu den Waldensern besprechen oder nach Umständen beschweigen. Und so mag es denn immerhin sein, daß dieser nationale Charakterzug auch das eben berührte Verhältniß zu Luther und der lutherischen Kirche hier und da getrübt hat. Man kann z. B. wol nicht verkennen, daß, wie auch Gindely andeutet, das bekannteste unter den zahlreichen Bekenntnissen der alten Brüder, die im Jahr 1535 dem König Ferdinand und später anderen Potentaten überreichte Confession, in der Art der Lehrfassung und des Ausdrucks einen gewissen accommodativen Charakter verräth. Sie ist fast durchweg lutherisch, wie ja auch Luther sie 1538 mit seiner belobenden Vorrede in Wittenberg herausgab. Und doch zeigen die übrigen Confessionen der Brüder, sowohl ältere als jüngere, daß ihr eigenthümlicher Lehrtropus in den beiden für Luther entscheidendsten Punkten,

der Lehre von der Rechtfertigung und vom Abendmahl, in erkennbarer Weise von dem seinigen abwich. Unter diesen Umständen ist es leicht, die Brüder in ein sehr ungünstiges Licht zu stellen und in ihrem vielfachen Bekennen nur ein haltloses oder gar unlauteres Hin- und herlaviren zu sehen. (Vgl. Zezschwitz S. 153 ff.)

Aber man thut ihnen damit im Wesen und Grunde doch Unrecht, wenn man ein solches Gesammturtheil über sie fällt. Erstlich darf eine billige Beurtheilung das vorhin hervorgehobene Element des Nationalcharakters nicht übersehen, ähnlich wie bei Melanchthon und seinem Verhältniß zu Luther verwandte Züge seines individuellen Charakters in Betracht kommen müssen, wenn man sein Reden und Handeln seit den dreissiger Jahren richtig beurtheilen will. Sodann muß der Charakter der Zeit und die unsaglich gedrückte Lage der Brüder in Anschlag gebracht werden, welche es freilich unendlich viel schwerer machte, jedes Sehens auf äussere Stützen sich völlig zu entschlagen.

Drittens ist nicht zu übersehen, daß die Bekanntschaft der Brüder mit der reformirten Kirche eben erst seit dem Jahre 1540 sich anknüpfte, ihnen selbst also nach und nach erst klarer zum Bewusstsein kommen konnte, daß sie manche diesem zweiten reformatorischen Kreise verwandte Elemente in ihrer Richtung hatten. Auch haben sich diese bei ihnen erst nach und nach so bestimmt herausgebildet, wie sie später zu Tage treten. Endlich darf nicht vergessen werden, daß die Brüder mit ihren eigenthümlichen Anschauungen auch gegen Luther selbst in keiner Weise eigentlich zurückhielten. [1]) Nicht nur Lucas von Prag

[1]) Insofern kann der Schreiber des von Zezschwitz angezogenen Briefes (Gindely, fontes etc. p. 425 sqq.) allerdings sagen, daß die Brüder nicht schuld seien, wenn Luther ihre Aeusserungen in seinem Sinne verstanden habe. Der für Luther an sich so anstößige Satz, daß Christus seit seiner Himmelfahrt in dem Sinne nicht mehr leiblich so auf Erden gegenwärtig sei, wie vor derselben, ist von den Brüdern jederzeit in ihren Bekenntnissen wiederholt worden. Deshalb sagt ja auch Luther in seiner Vorrede zu der Confession von 1532, er könne nicht in Allem derselben Ausdrücke sich bedienen wie die Brüder, aber dennoch könne er nicht anders als ihnen die Bruderhand reichen. Selbst in dem Schreiben der Wittenberger Facultät 1573 heisst es noch in Bezug auf die Derselben damals auf's neue vorgelegten Brüderconfession: Etsi .. phrasium etiam alicubi apparet, dis-

nicht, der ja in Folge seines Dissensus die zu Anfang der zwanziger Jahre mit Luther angeknüpfte Verbindung dann ganz fallen ließ, sondern auch nicht seine Nachfolger. Die von Luther ebenfalls mit Vorrede herausgegebene Confession der Brüder vom Jahre 1532 (Wittenberg 1533) spricht sehr deutlich ihren Lehrtropus aus; und ebenso, ja noch klarer und ausführlicher in beiden angezogenen Punkten die umfangreiche „Apologie", welche Luther mit der Confession von 1535 zugleich im Jahre 1538 zu Wittenberg herausgab. Gerade hier kommt jene Naivität augenfällig zu Tage, denn beide Schriften haben eine unverkennbar verschiedene Färbung. Es drückt sich darin ohne Zweifel auch eine doppelte Strömung im Kreise der Unität und ihrer Vorsteher selbst aus; aber man gab diese Luthern beide zu gleicher Zeit, verhandelte über beide Jahre lang mit ihm und seinen Wittenbergern, und Luther nahm keinen Anstand auch wirklich beide zu ediren.

Dr. J. Köstlin in seinem Werke über Luther's Theologie bemerkt ebenso wie Gindely und mit vollem Recht, daß Luther nach keiner Seite hin so sehr den Geist christlicher Weite und Milde habe walten lassen, als gegen die böhmischen Brüder; und

---

similitudo etc. (fontes etc. p. 357). Wenn aber die Brüder damals ihre Uebereinstimmung mit dieser lutherischen Universität nachdrücklich bezeugten, so ist nicht zu vergessen, daß diese eben damals eine entschieden philippistische war und selbst zu Luther's ursprünglicher Lehre wenig anders stand, als die Brüder. Denn an der realen Gegenwart (zwar nicht des Leibes, aber) Christi hielten die Letzteren auch damals noch immer fest, wie Das auch der oben angezogene Brief selbst bezeugt, und ebenso die damalige deutsche Ausgabe ihrer Confession zu Wittenberg, wenn dieselbe auch gegen jede Präsenz des Leibes Christi im Sinne der Consubstanziation sich noch bestimmter ausspricht, als die älteren Bekenntnisse gethan hatten. Jene von Gindely veröffentlichten Correspondenzen und Verhandlungen der Brüdersenioren mit der damaligen Wittenberger Facultät und anderen namhaften Theologen gibt eine sehr lebendige Bestätigung zu Dem, was Kahnis (Die lutherische Dogmatik. II. p. 549) über jene Verhältnisse sagt: „Weder die Philippisten noch die Lutheraner haben in diesen Sacramentsstreitigkeiten gehandelt, wie Zeugen der Wahrheit handeln sollen. Die Philippisten haben nicht den Muth, den nicht geraden Weg wahrer Ueberzeugung, und die Lutheraner sind, gänzlich uneingedenk ihres Ursprungs, zu Lehrhierarchen geworden" u. s. w. Ein gerechter Tadel trifft somit wahrlich nicht die Brüder allein.

sein Verfahren gerade zu dem angegebenen Zeitpunkt mit den beiden gleichzeitig edirten Brüderschriften erklärt sich noch insonderheit daraus, daß er eben um jene Zeit, seit der Wittenberger Concordie, überhaupt sich milder und versöhnlicher zeigte als vorher und später, in den letzten Jahren seines Lebens wieder. Der tiefere Grund aber ist der, daß ihm hier in der Brüderunität eben wirklich ein solcher evangelischer Lehrtropus entgegentrat, mit welchem er auch von seinem Standpunkte aus auf dem Boden des gemeinsamen biblischen und erfahrungsmäßigen Heilsglaubens ein positiveres Einigungsverhältniß in gegenseitiger Anerkennung der Liebe für möglich und daher auch für geboten erkannte.

Und Dies ist endlich auch der Gesichtspunkt, unter welchem auch das Gesammtverhalten der böhmischen Brüder gegenüber den streitenden Parteien der aus der Reformation hervorgegangenen evangelischen Kirche nach seiner tieferen und wesentlichen Beschaffenheit allein wirklich richtig beurtheilt werden kann. Sie hatten, was zunächst die Abendmahlslehre betrifft, gegen die taboritisch-zwinglianische Lehre ihrer sogenannten „kleinen Partei“ lang und energisch gekämpft, vom Standpunkt des praktischen Erfahrungsbewusstseins und einfachen Schriftglaubens aus. Aber über diesen wollten sie nun auch nicht hinausgehen, wollten sich nicht auf schärfere dogmatische Lehrbestimmungen einlassen in der Art, daß daraus kirchentrennende theologische Streitsätze erwüchsen. In diesem Sinne wussten sie sich mit Luther Eines, obwohl ihre eigene theologische Anschauungsweise, wenn sie einmal eine solche aufstellten, von der seinigen abwich; in diesem Sinne fühlten sie sich aber auch mit den straßburger Theologen und mit Calvin Eines, welchen ihre Abgesandten dort zuerst kennen lernten. Diesen biblisch-praktischen Standpunkt sprechen sie in der vorher erwähnten Apologie auf sehr schöne und so lebendige Weise aus, daß man wohl begreifen kann, wie Luther gegenüber einem so warmen Erfahrungszeugniß, auch bei mancher formellen Differenz, doch nicht die Bruderhand zurückzuziehen vermochte, und das am wenigsten in jener Periode seines Lebens. „In diesem Sacramente“, heisst es an der angeführten Stelle, „werde die ganze Fülle der durch Christi blutigen Versöhnungstod eröffneten Gnade Gottes über die Seinen von diesen in dem unter der sichtbaren Gestalt des Brodes und Wei-

nes [2]) dargereichten Leibe und Blute Christi empfangen, das Gewissen beruhigt, und ewiges Heil gotteskräftig ihnen zugeeignet. Nichts liege da an dem äusseren Prunk der Ceremonie, wenn die Herzen doch todt und unempfänglich seien. Die aber, deren Herzen Gott mit seinem Lebenshauche angeweht habe, daß sie verstehen, was ihnen hier verliehen wird, feiern da in innerer Anbetung Gottes und Christi und werden mit so überschwänglicher Freude und tiefer Beugung erfüllt, daß sie sich nicht lassen können, sondern loben müssen und preisen und danken und verkündigen allenthalben, wie freundlich der Herr ist. Mögen daher Andere das hochheilige Sacrament zu einem Anlaß todten Formendienstes und tödtenden Geplärres machen, — wir streiten hier mit ihnen nicht; aber das sollen sie wissen, daß wir arme und geringe Leute von diesem unsern Bekenntniß über das hochheilige Sacrament und dessen höchster ehrerbietiger Werthschätzung niemals lassen werden. Dasselbe ist unser bester, theuerster Schatz, in dem das Heil, das ewige Leben, die Vergebung unserer unzählbaren Sünden und Schwachheiten uns nicht durch schwaches Menschenwerk, sondern durch die ewig gültige Einsetzung des allmächtigen Gottessohnes sicher verbürgt ist. Hier stehen wir, darauf wollen wir leben und sterben, das wollen wir noch mit dem letzten Athemzuge dem Tode, (—), dem Teufel, (der Hölle) und allen Sünden entgegenhalten, die mit Christo an's Kreuz geheftet und getödtet sind. Dort mag unser ewiger Feind, der Teufel, unsere Sünden uns vorwerfen — wir sind geborgen in der offenen Seite Jesu Christi."

Diese Worte in Betreff des damals hauptsächlich streitigen Lehrpunktes mögen genügen, um den wahren Geist der Glaubensfestigkeit und Glaubenseinigkeit zu charakterisiren, welcher die alte Brüderunität bei all ihren sonstigen Mängeln und Fehlern lebendig erfüllte. Der Charakter derselben war in der That wie Dr. Laurent es von der erneuerten mit gleichem Recht aussagt, ein lebendig und positiv unionistischer. Im Uebrigen aber springt er in seiner Darstellung (S. 380) doch allzuschnell von der einen

---

[2]) Sie haben aber zuvor ausführlichst erklärt, wie sie Dies meinen, nicht im Sinn der übernatürlichen Consubstanziation Luther's, sondern: simul cum p. et v. communicatur corpori et sanguini Christi spiritualiter.

zur andern über, als wenn die zweite einfach die Fortsetzung der ersten wäre. Was die so ganz eigenthümlich bedingte und geartete Entstehung der erneuerten Brüderunität betrifft, so können wir hier die Lücke nicht ausfüllen, sondern verweisen nur auf die Geschichte der erneuerten Brüderkirche von E. Cröger. 3 Theile. 1852 und 1854 und den Artikel in Herzogs Realencyclopädie Zinzendorf und die Brüdergemeine von Burkhardt, (welcher in nächster Zeit auch als selbständige Broschüre bei derselben Verlagshandlung erscheinen wird.) Hier müssen wir nur hervorheben, daß der Geist in Lehre und Leben, wie ihn die erneuerte Brüderunität von Anfang an zeigt, trotz jener allgemeinen inneren und relativen äusseren Verwandtschaft derselben mit ihrer slawischen Vorläuferin doch in demselben Maße mehr ein deutsch-lutherischer ist, als diese, — wie im Grunde alles slawisch-evangelische Kirchenthum — eine mehr reformirte Färbung zeigt. [3])

Der slawische und der romanische Geist sind einander einmal mehr verwandt, als beide dem deutschen, und das verleugnet sich auch auf kirchlichem Gebiete nicht; die erneuerte Brüderunität aber ist ganz wesentlich ein Erzeugniß der deutschen und zunächst lutherischen Kirche in ihrer damals durch den Pietismus veranlassten Entwicklungsphase. Sie hat diesen Charakter selbst dann nie ganz verleugnet, als sie auch in reformirte Kirchengebiete hinein ihre Verbreitung fand, wie im westlichen Deutschland, in der französischen Schweiz, in England und Nordamerika. Aber ebenso gewiß ist, daß diese Berührung mit verschiedenen christlichen Gesinntheiten, diese ökumenische Stellung der Brüdergemeine auf ihren Geist bestimmend eingewirkt hat, so daß derselbe weder der specifisch altmährische, noch der specifisch lutherische sein oder bleiben konnte. Daraus erwuchs für Zinzendorf sein Begriff der evangelischen Lehrtropen (vgl. darüber meinen Aufsatz in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. VIII. S. 621 ff.).

Wenn Dr. Laurent (S. 380) sagt, daß davon gegenwärtig in

---

[3]) Dies meint wol Dr. Laurent auch in dem späteren kleinen „die Richtung der B.-G." überschriebenen Abschnitt (S. 402), der aber undeutlich ist theils durch seine Kürze, theils durch die wieder hervortretende ungehörige Vermischung der alten slawischen und der erneuerten deutschen Brüderunität.

der Brüdergemeine, praktisch genommen, nicht mehr die Rede sei, so ist Dies nicht unwahr; doch wird nicht zu leugnen sein, daß die Brüdergemeine in Deutschland mehr den lutherischen Tropus repräsentirt, etwa im Sinne Melanchthon's und seiner Conf. Aug. variata, während in England und besonders in Nordamerika in Verfassung und Lehrweise eine merkliche Hinneigung zu dem reformirten presbyterianischen Wesen sich zeigt. Gerade in der neuesten Zeit [4]) hat die Brüdergemeine mehr als lange zuvor einer solchen freieren Entwicklung der Mannichfaltigkeit in der Einheit bei sich Raum gegeben, und ist dadurch auf's neue zu lebendigem Verständniß jenes tiefen Gedankens ihres Stifters gekommen. Nicht richtig ist, was Dr. Laurent an der angeführten Stelle sagt, daß Zinzendorf selbst der Vorsteher des lutherischen Tropus gewesen sei. Er wusste auch dafür wie für die Leitung des reformirten Tropus auswärtige Theologen zu gewinnen. Doch war das nie viel mehr als ein Name und eine Form. Er selbst für seine Person bekannte sich zwar stets als treuer Lutheraner und war dies in seiner Weise wirklich, aber seine eigenthümliche Stellung in der Brüdergemeine war doch eine andere. Er war theils ihr „Vorsteher", d. h. Patron nach Aussen hin und Führer in inneren Angelegenheiten, theils ihr „Ordinarius", d. h. als der „Jünger" (des Heilandes), ihr geistlicher Aeltester, der leitende Geist für ihre innere Entwicklung in Glauben und Lehre nach Schrift und Erfahrung.

Wenn Dr. Laurent S. 382 sagt, die Brüdergemeine nenne den Heiland ihren „Ordinarius, ihren Oberältesten", so ist höchstens das Zweite richtig. Die erstere Benennung ist nur etwa in früherer Zeit vereinzelt vorgekommen im Anschluß an jene Selbstbezeichnung Zinzendorf's, wiefern Dieser stets darauf hinwies, daß nicht er, nach Weise der Sectenhäupter, die Sache trage, sondern das unsichtbare Haupt seiner Kirche, Christus. Im Uebrigen haben wir auf diesen Punkt, welcher der Brüderunität zu allen Zeiten so viele üble Nachrede zugezogen hat, hier nicht näher einzugehen, obwohl das, was Dr. Laurent darüber sagt, bei seiner Kürze nicht erschöpfend und nicht überall richtig ist. Gerade die

---

4) Seit dem Jahre 1857, vergl. den Verlaß der Generalsynode dieses Jahres.

Parallele mit der alttestamentlichen Theokratie, die er zieht, ist selbst ein angegriffener Punkt; und mit Recht, wenn die Brüdergemeine dieselbe ihrerseits geltend machte. Diesen Gegenstand in sein genügendes Licht zu setzen, würde hier viel zu weit führen. Wir bemerken nur, daß ohne allen Zweifel auch diese große Wahrheit von Vielen, zumal in früherer Zeit und von Seite der Laienwelt in den Brüdergemeinen, etwa in ähnlicher Weise zu concret realistisch und darum leicht zu ausschließlich ist gefasst worden, wie Dies ja bekanntermaßen mit der lutherischen Abendmahlslehre auch der Fall war und noch jetzt im Volke vielfach der Fall ist. Das theologische Bewusstsein dagegen hat sich von jeher solcher Ausschreitungen enthalten; und gerade in neuerer Zeit ist der Gegenstand auch auf Synoden so eingehend behandelt und davon allgemeine Kenntniß gegeben worden, daß die richtige Fassung für einen Jeden, der sehen will, klar genug in's Licht gestellt ist. Was die Verlasse der Synoden von 1836 und 1848 bereits im Wesentlichen ebenso ausgesprochen hatten, kann am vollständigsten in dem Verlaß der letzten Generalsynode vom Jahre 1857, §. 37—40, nachgesehen werden. Aehnlich wie die schottische Kirche hat auch die Brüdergemeine mit besonderer Klarheit und Lebendigkeit die große Wahrheit von Christi priesterlichem Königthum erfasst, und Dies nicht nur dogmatisch, sondern auch praktisch bei sich geltend machen dürfen. Dies ist für sie darum von so großer Bedeutung, weil sie bei der Eigenthümlichkeit ihrer Anfänge unter Zinzendorf's Leitung und ihrer durchgehend familienartigen, patriarchalischen Anlage doppelt in Gefahr war, in eine sectenhafte oder päpstische Menschenknechtschaft zu gerathen, welche doch ihrem innersten Wesen durchaus widerspricht. Denn dies weiset sie darauf hin, soviel nur irgend möglich ein jedes einzelne Glied ihres Bundes in eine unmittelbare persönliche Gemeinschaft mit Christus zu setzen und seiner freien Leitung anheimzugeben. Andererseits konnte sie aber dieser Leitung des unsichtbaren Hauptes auch alle ihre gemeinsamen kirchlichen Angelegenheiten darum so frei und innig unterordnen, weil sie als „freie Kirche“, wenn man sie so nennen will, von Anfang an jeder hemmenden Bevormundung von Seite des Staats oder nationaler Verhältnisse ledig war.

Was Dr. L. S. 383 über die Lehre der Brüdergemeine sagt,

ist richtig; nur hätte er ihres Bekenntnisses zur Augsburgischen Confession doch Erwähnung thun müssen [5]). Freilich ist dasselbe ohne Gültigkeit in den Augen des stricten Lutheraner's, weil es ausgesprochenermaßen nicht in diesem Sinne gemeint ist, sondern im historisch unionistischen. Aber durchaus unrichtig ist es, wenn von jener Seite dasselbe als ein — auch in diesem Sinne — unwahres, blos auf Politik beruhendes, bezeichnet wird. Wir wollen gar nicht leugnen, daß wie bei der alten Brüderunität, so auch bei der erneuerten in diesem Punkte mitunter die Schwachheit sich geltend gemacht hat, hier und da lutherischer sein zu wollen, als man in Wahrheit war. Aber theils ist zu allen Zeiten ein großer Theil ihrer Mitglieder und auch der leitenden Männer für ihre Person, im Sinne des lutherischen Tropus, sehr bestimmt und lebendig lutherischer Gesinnung gewesen; theils war während der ganzen rationalistischen Zeit das specifisch Lutherische allenthalben gar sehr vergessen, und sehr Viele auch ausser der Brüdergemeine meinten damals bonâ fide deshalb „lutherisch" zu sein, weil sie lebendig gläubig waren; theils endlich hat die Brüdergemeine als Gesammtheit zu jeder Zeit dadurch den Sinn ihres Bekenntnisses zur A. C. deutlich genug charakterisirt, daß sie zu keiner anderen der lutherischen Confessionen sich bekannt hat, namentlich nicht zur Concordienformel, dem am meisten specifisch lutherischen Symbol. Von ihr sagt z. B. Spangenberg einmal in seinen Unterredungen mit dem theologischen Seminar der Brüderunität, daß wir dieselbe gänzlich ablehnen müssten, da sie es darauf abgesehen zu haben scheine, „eine Verfolgung über die Reformirten zu bringen". Und Zinzendorf sagte von der A. C., sie sei „ein Herzensbekenntniß, das jeder wahre Gläubige annehmen könne". In diesem lebendig praktischen Sinne wollte er bei seinen Vorträgen über dieselbe der Brüdergemeine zeigen, daß sie — mehr, als sie selbst vielleicht meine — damit übereinstimme. Im Uebrigen verdienen freilich diese zinzendorf'schen Reden über die A. C. durchaus nicht die Berücksichtigung, welche ihnen neuerlich wieder zu Theil geworden ist in der von Professor Hundeshagen herausgegebenen Schrift von

---

[5]) Vgl. über diesen Gegenstand meine Schrift: die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland. Thl. I, S. 70 ff.

Schneckenburger: Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, herausgegeben von Dr. Hundeshagen. Frankfurt a. M. 1863. S. 152 ff. Denn diese Reden gehören der in der Geschichte der Brüderunität wohlbekannten „Sichtungszeit" an und haben entfernt nicht symbolische oder auch nur historisch eingreifendere und dauernde Bedeutung für die Lehre der Brüdergemeine. Wenn daher der genannte Gelehrte in seiner Symbolik gerade diese Schrift zum Ausgangspunkt der Darstellung derselben benutzt hat, so ist dies ein so eclatanter Mißgriff, daß es schwer zu sagen ist, wie er dazu hat kommen können. Es wäre genau ebenso berechtigt, wenn ein Nichtlutheraner seiner Darstellung des Bekenntnisses der lutherischen Kirche etwa Luther's Schrift de servo arbitrio zu Grunde legte und daraus erwiese, daß die Lehre dieser Kirche der allercrassieste supralapsarische Determinismus sei. Daß abgesehen davon Zinzendorf's Aussagen auch vielfach falsch verstanden und ihm verschiedentliche Heterodoxieen willkürlich untergeschoben worden, das können wir hier natürlich nicht näher nachweisen. Nur im Vorbeigehen durfte daran erinnert werden, daß die gesammte Darstellung von vorn herein auf falschem Grunde ruhe. Schließlich muß hier noch bemerkt werden, daß an der angeführten Stelle Seite 383 bezüglich der dort aufgestellten 6 Lehrpunkte der Ausdruck auch insofern wenigstens mißverständlich ist, als es heisst: „auch dieses (Symbolum) kann 1867 oder früher dem Wortlaute nach verändert werden." Denn allerdings hat dazu jede Generalsynode (welche etwa alle zehn Jahre stattfinden) das Recht, wie denn im Synodalverlaß des Jahres 1848 nur drei Punkte — entsprechend dem 2., 3. und 4. Artikel der A. C. — genannt waren. Aber theils zeigt eben die Fassung vom Jahre 1857 keine Schmälerung, sondern eine Bereicherung des Lehrgehaltes; theils beruht diese ganze Hervorhebung einiger Hauptlehrpunkte schon auf alter und lebendiger Tradition und findet sich im Wesentlichen bereits ebenso in der spangenbergischen Zeit, z. B. im Verlaß der Synode des Jahres 1775. Wie um diese im Leben der Brüdergemeine festgewurzelten Centralwahrheiten ihre sonstige Glaubenserkenntniß sich weiter baut, davon geben die „Idea fidei fratrum" von Spangenberg und der „Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel" von Lieber-

kühn[6]) (1778), der letztere in neuester Bearbeitung vom Jahre 1860, genugsame Auskunft. An diese Schriften müsste eine richtige Darstellung der Lehre der Brüdergemeine in einer Symbolik sich halten, nicht an einzelne Reden von Zinzendorf.

Die Gottesdienste der Brüdergemeine schildert Dr. Laurent S. 384 ff. im Allgemeinen ebenfalls richtig. Nur Einzelnes ist zu berichtigen. Gerade im Predigtgottesdienst pflegt nicht knieend, sondern stehend gebetet zu werden (S. 385), während sonst beide Weisen, je nach innerem Anlaß und äusseren Umständen, in Gebrauch sind. S. 386 bei der Feier des Ostermorgens ist es wol nur ein Druckfehler, wenn es heisst: „Die Gemeine zieht vor Sonnenaufgang zum Betsaal auf den Gottesacker“, denn die Begräbnißstätten sind in den Brüdergemeinorten nicht „Kirchhöfe“, sondern liegen in einiger Entfernung von dem Orte im Freien. Wenn es bei Erwähnung der Feier des Engelfestes am 29. Sept. als eines Kinderfestes heisst: „denn jedes Kind hat ja seinen Schutzengel“, so ist es jedenfalls nicht die Anschauung der Brüdergemeine, daß jedes Kind einen individuellen Schutzengel habe, sondern diese ganze Feier beruht nur auf der nächsten Beziehung des Ausdrucks *οἱ μικροί* in Matth. 18 auf die leiblich Kleinen, die Kinder. Wenn es S. 387 „wol“ als altmährische Sitte bezeichnet wird, das Kind bei der Taufe nicht am Kopf, sondern auf der Brust zu benetzen, so ist dies eine unrichtige Vermuthung. Diese Sitte stammt von Zinzendorf her, der sie um 1740 eingeführt zu haben scheint, um anzudeuten, daß das Herz es sei, in welchem der bei der Taufe von Gott mit dem Täufling geschlossene Gnadenbund sich gründe, nicht der Kopf. Dasselbe gilt von dem S. 388 erwähnten weissen Talar der beim Abendmahl Fungirenden. Auch Dies ist eine zinzendorf'sche Erfindung ungefähr derselben

[6]) Dieser Katechismus ist allerdings, wie Dr. Laurent S. 402 erwähnt, nicht in Zwangsgebrauch, aber er ist das gewöhnliche höhere Lesebuch in den Schulen der Brüdergemeine; er ist in seiner Vollständigkeit dem heidelberger Katechismus ähnlicher als dem lutherischen. Dieser pflegt in den Gemeinen lutherischer Umgebung und Färbung als Lehrbuch des elementaren christlichen Unterrichts gebraucht zu werden; aber in England und Nordamerika, überhaupt in den Gemeinen reformirter Umgebung und Färbung nicht ebenso.

Zeit. Er sah die Communion als den Act an, bei welchem die gläubige Seele so sehr als es in diesem Stande des Nichtsehens überhaupt möglich sei, mit ihrem Herrn vereinigt werde, ihn gleichsam bereits schaue, und von da aus trat ihm derselbe in Parallele mit dem Momente des „Heimgangs", des Uebergangs vom Glauben zum Schauen. Da nun die Leichen in einem solchen weissen Gewande bestattet wurden — wie noch jetzt — so sollte diese Bekleidung auch bei dem heil. Abendmahle (wenigstens an den Administrirenden) die Seele schon im voraus auf diesen bevorstehenden Moment des himmlischen Schauens hinweisen. Der Gebrauch dieses Talars auch bei den Taufen ist erst ganz neuen Ursprungs (seit 1848), und eine besondere klerikale Würde soll dadurch in keiner Weise dargestellt werden. Ein schwarzer Talar bei der Predigt kommt nur ganz ausnahmweise an einigen Orten vor.

Die Notiz S. 388, „daß am Abend vor der Trauung die Braut allein im Betsaale bete", ist eine darum auffallende Unrichtigkeit, weil es nicht nur thatsächlich so nicht ist, sondern auch der allgemeinen Sitte der Brüdergemeine durchaus widersprechen würde. Wie sie keinen Altar und Chorraum in ihren Kirchen hat, so ist ihr überhaupt diese Stätte ihrer Versammlung vor dem Herrn weniger, als Dies z. B. im lutherisch-kirchlichen Bewusstsein liegt, eine an ihr selbst auszeichnend geheiligte. Man geht nie allein dahin, um zu beten, sondern was den Ort heiligt und weshalb man ihn gemeinsam besucht, das ist „das Wort Gottes und Gebot", welches daselbst seinen Ausdruck inmitten der Gesammtheit der gläubigen Gemeine findet.

Wenn es S. 390 heisst, daß bei den Todesfällen „nicht getrauert werde", so ist Dies richtig im Sinne der conventionell geregelten Trauerkleidung. Bei den Begräbnissen aber pflegen die Leidtragenden und sonst dabei Thätigen allerdings in schwarzer Kleidung zu erscheinen. Dagegen ist es falsch, wenn gesagt wird, „der Sarg sei schwarz mit weissem linnenen Kreuz." Die Brüdergemeine folgt vielmehr hier den Fußtapfen Speners, welcher ausdrücklich bestimmte, daß man bei seiner Bestattung ein weisses Sargtuch brauchen solle, im Sinne der altchristlichen Kirche, welcher der Todestag als der wahre Geburtstag zum besseren Leben und seiner ewigen Freude galt. So betrachtet auch die Brüdergemeine

den „Heimgang" der Ihrigen, wenn sie, der Sarg mag sonst sein wie er will, denselben stets mit einem weissen linnenen Tuche bedeckt. Das Zeichen des Kreuzes ist bei ihr überhaupt in keiner Weise in officiellem Gebrauch, weder auf den Särgen noch in den Kirchen, noch auch als liturgische Handlung des Geistlichen. Die Citation aus der bei den Begräbnissen üblichen Liturgie S. 390 und die Anmerkung S. 389 in Betreff der Litanei am Ostermorgen mit ihrer Polemik gegen Kurtz ist insofern ganz richtig, als die Formel seit 1848 diese ist. Aber früher war sie allerdings von der Art, daß daraus zu schliessen war, die Brüdergemeine nehme ohne Weiteres jeden ihrer Todten als einen wahren „Heimgezogenen", einen Gläubigen und darum zweifellos Seligen. Dies gilt sowohl von der Liturgie bei den Begräbnissen, als von derjenigen bei der Osterfeier. Freilich war jener Schluß ein falscher, und wenn Kurtz von einem „vierten, speciell herrnhutischen Credo" dieses Inhalts spricht, so thut er der Brüdergemeine bitteres Unrecht. Was zu solchen Formeln geführt hatte, das war theils nur die Gottlob auch heute noch gültige Thatsache, daß in den Brüdergemeinen nur selten eine Seele aus diesem Leben geht, bei der nicht wenigstens auf dem Sterbelager noch der reichlich ausgestreute Same des Wortes und Geistes, ob er auch lange brach gelegen hätte oder vielmehr niedergetreten worden wäre, wenigstens insoweit seine Frucht trüge, daß der Seelsorger im Glauben getrost hoffen kann, der ewige Richter, der ja eben auch der ewige Heiland ist, werde den reuigen Sünder in Gnaden annehmen. Man darf nicht vergessen, daß die offenbaren Sünder in der Brüdergemeine einer scharfen kirchlichen Zucht anheimfallen, und die nicht Reuigen ausgeschlossen bleiben. Solche suchen dann anderswo ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und werden dann auch dort begraben. Ebenso verlassen viele weltlich Gesinnte die Brüdergemeine, nur weil deren Lehr- und Lebensordnung ihnen widerstrebt. Das gilt leider von sehr vielen der in ihrer Mitte geborenen Kinder. Denn die Gotteskindschaft wird einmal durch Geburt nicht erlangt, und der Glaube ist nicht Jedermanns Ding. Dagegen treten wiederum in der Regel nur Solche der Brüdergemeine von auswärts in reiferen Jahren bei, welche eben in deren Mitte ihre Seligkeit schaffen wollen; und man ist bei der Aufnahme neuer Mitglieder

in dieser Hinsicht so vorsichtig, als Dies äusserlich und innerlich möglich ist. Nimmt man dazu, daß in der ersten Generation der Brüdergemeine, d. h. in der Zeit, wo diese Formulare entstanden, diese Verbindung noch viel mehr der frisch geschlossene Glaubensbund erweckter und begnadigter Menschen war, so erklärt sich leicht, wie man, ohne einem falsch idealistischen, donatistischen Princip zu huldigen, doch in der Praxis solche Ausdrücke ohne Anstoß gebrauchen konnte. Dies ist das Eine. Anderntheils aber erläutert sich eine solche Redeweise, wie namentlich die im Osterformular, aus der concret lebendigen individualisirenden Ausdrucksform, deren sich Männer der Praxis, wie Zinzendorf war, und Kreise von naiv populärer Denkweise, wie diese Familie von Erweckten war, zu aller Zeit gern bedienen. Man wollte als „credo" nur bekennen, daß eine Auferstehung der Todten in Christo sei und von der Gemeine geglaubt werde. Aber im unmittelbaren Anblick der Gräber der nächstangehörigen Todten, nahm man dies Individuelle, lebendig Persönliche, bis auf die Namen der lieben Dahingeschiedenen in den allgemeinen Gedanken hinein, ohne viel darüber zu denken, welchen Anstoß nach Aussen und welche Gefahren nach Innen Dies bringen könne.

Dies war unbedachtsam, und so gewiß man es, wie eben geschehen, geschichtlich erklären und entschuldigen kann, ebenso gewiß ist es damit an und für sich nicht gerechtfertigt. In späteren, minder lebensvollen, dagegen mehr reflectirenden Zeiten musste Dies inmitten der Brüdergemeine selbst erkannt werden und ist erkannt worden. Nicht auf Dr. Kurtz's Polemik oder sonst Jemandes Einspruch hin, sondern ganz von Innen heraus, auf Anregung vieler ihrer eigenen Mitglieder und Geistlichen hat die Brüdergemeine durch ihre Synode die Aenderung der Formulare vollzogen, welche ihre liturgische Lebensäusserung mit ihrem dogmatischen Princip in den erforderlichen Einklang gesetzt hat.

Dr. Laurent erwähnt S. 391 „öffentliche Gebetsversammlungen, alle Monate am ersten Montag gehalten". Diese bestehen seit 1836; im Bunde mit zahlreichen Freunden und Beförderern des Reiches Gottes in verschiedenen Abtheilungen der evangelischen Gesammtkirche tritt da auch die Brüdergemeine als ein lebendiges Glied an diesem geistlichen Leibe mit ihrem Gebete ein. Etwas Anderes

sind, ebenfalls monatliche, Gebetsstunden, für welche „durch das Loos eine bestimmte Anzahl von Betern erwählt wird". Diese beziehen sich nicht sowohl auf die Förderung des Reiches Gottes überhaupt unter Christen und Heiden, als auf die speciellen Anliegen der Brüderunität und der einzelnen örtlichen Gemeine. Sie sind eine ältere Einrichtung noch aus der ersten zinzendorf'schen Zeit her. Beides ist zu unterscheiden, so nahe es innerlich mit einander verwandt ist.

Was S. 392 von der Ordination bemerkt wird, ist richtig. Was die Beibehaltung der dreifachen Gestalt derselben betrifft, so ist dieselbe allerdings nicht Folge eines episkopalistischen Princips der Brüdergemeine, sondern nur der historischen Verhältnisse. Diese Form der Weihen ist es, welche die erneuerte Brüderunität durch D. E. Jablonsky aus den Händen der alten empfangen hat; und da auf ihr vornehmlich ihre kirchliche Selbständigkeit ruht, kann sie dieselbe nicht aufgeben. Sonst legt sie keinen besonderen Werth darauf; wie die alte Brüderunität gerade am Anfang, als sie eine Bischofsweihe von den österreichischen Waldensern entnahm, laut den noch erhaltenen gleichzeitigen Urkunden, auch nicht gethan hat. Die Frage nach der „ununterbrochenen bischöflichen Succession", oder gar die Vorstellung eines nicht römischen, sondern reineren, uralten, wo nicht gar apostolischen Bisthums, Gedanken, auf welche man in der späteren Zeit der alten Brüderkirche mitunter ein gewisses Gewicht gelegt zu haben scheint, haben für die erneuerte Brüderunität keine Bedeutung. Geschichtlich ist der erstere Punkt ohnehin nicht gehörig gesichert, der zweite bekanntlich ohne allen Grund und Halt. Was die Diaconenweihe betrifft, so hat die Brüdergemeine allerdings den doppelten Diaconat, den apostolischen, für den Gemeinhaushalt, und den späteren kirchlichen, zur Gehülfenschaft beim Dienst an Wort und Sacrament. Aber wenn auch Art und Recht der Weihe bei Beiden gleich ist, so werden thatsächlich doch die Diaconen der ersteren Gattung nicht zur Predigt und Spendung der Sacramente gebraucht.

Das S. 393 erwähnte Loos kann man nicht eine „altmährische Ueberlieferung" in dem Sinne nennen, wie Dr. Laurent thut. Die böhmischen Brüder haben es bei der ersten Gründung ihres selbstständigen Kirchenthums für die Wahl der Ordinanden — unmittel-

bar nach der Analogie von Actor. 1 gebraucht, später aber, soviel bekannt, nicht. Der Geist ihrer Religiosität war auch ein viel mehr nüchterner und objectiver, als der der zinzendorf'schen Brüdergemeine. Diese erst hat auf Grund einzelner Vorgänge in dem pietistischen Lebenskreise den öfteren Gebrauch des Looses bei sich eingeführt. Auf die Sache selbst haben wir uns hier nicht einzulassen. (Vgl. Synodalverlaß 1857, §. 41 ff. und meine „Gemeine Gottes u. s. w." §. 24. Hier auch die ausführlichere Darstellung des Verhältnisses zwischen dem „Regiment des Heilandes" und dieser Sitte.)

Mit Unrecht heisst es S. 396: Jedes dieser (8) Chöre hat seinen eigenen Pfleger oder seine eigene Pflegerin. Vielmehr stehen unter der näheren seelsorgerlichen Leitung des Predigers die Verheiratheten und Wittwen[7]), unter derjenigen seines (ledigen) Gehülfen oder Diacons die gesammte ledige männliche Jugend, und ebenso steht der weiblichen eine Pflegerin vor. Beides gilt aber selbstverständlich nur soweit, als bei den Kindern beiderlei Geschlechts die nächste elterliche Pflege aus äusseren oder inneren Gründen nicht ausreicht. Die hauptsächliche Stätte jener seelsorgerlichen Thätigkeit an dem ledigen Theile der Gemeine sind die beiderseitigen „Chorhäuser", neben welchen das Familienhaus in seiner vollen Selbständigkeit dasteht. Man kann, weil Dies der Fall ist, auch nicht reden von einem „Zusammenwohnen der ledigen Schwestern, der ledigen Brüder", in jenen Häusern, denn es wohnen da nur Diejenigen, welche nicht bei ihren Eltern, oder männlicherseits bei ihren Brotherren, eine Heimath haben. Die Chorhäuser sind bestimmt, das Familienleben nicht zu ersetzen, sondern zu ergänzen, wozu in diesen Gemeinorten allerdings besonders viel Anlaß ist. Denn theils schliessen sich ja meist einzelne ledige Personen beiderlei Geschlechts der Brüdergemeine an, theils hat sie die Kinder ihrer vielen Sendboten unter Heiden und Christen in ihrer Mitte zu erziehen und zu pflegen. Dazu bedarf sie solcher Convicte, welche dann zugleich auch für die ledigen Mitglieder der Gemeine über-

[7]) Die Wittwen haben meist eine eigene Vorsteherin, wie es für sie auch in den meisten Gemeinen Convicthäuser gibt. Doch ist keine Wittwe genöthigt ihre Wohnung da zu nehmen.

haupt, einem jeden Geschlechte für sich, einen solchen Vereinigungs- und Verbindungspunkt darbieten, wie die innere Mission unserer Zeit sie in Vereinslokalen, Herbergen und Stiften mancherlei Art den verschiedenen Kreisen zu schaffen gesucht hat. In Betreff der Eheschliessung kann man nicht sagen, daß „die Synode vor der Civiltrauung warne". Principiell hat die Brüdergemeine gegen ein solches Landesgesetz gar Nichts einzuwenden, wie sie z. B. in Holland sich demselben jederzeit gern gefügt hat. Was im Synodalverlaß 1857, §. 73, in dieser Hinsicht gesagt ist, erinnert nur daran, daß, wer Mitglied der Brüdergemeine sein und bleiben will, ausser der bürgerlichen Eheschliessung der kirchlichen Einsegnung bedarf.

Die Darstellung der leitenden Behörden der einzelnen Gemeinen S. 397 ff. ist richtig bis auf die Angabe, daß „der Brüder-Pfleger" Mitglied des Aufsehercollegiums sei, was nicht der Fall, und daß im Gemeinrath „nicht debattirt, sondern nur abgestimmt" werde. Ersteres wehrt den Mitgliedern Niemand.

In Betreff der Kirchendisciplin ist es eine unrichtige Angabe (S. 398), daß zur Ausstoßung eines unverbesserlichen oder doch schwer gefallenen Mitgliedes „die ganze Gemeine berufen werden könne". Die Ausschliessung wird vielmehr, nach Erschöpfung aller vorgängigen Besserungsversuche, von der Aeltestenconferenz (unter Beirath des Aufsehercollegiums) ausgesprochen und der Gemeine dann bei passender Gelegenheit nur angezeigt, wobei der Sünder ihr in das fürbittende Andenken empfohlen wird.

Die S. 399 erwähnte complicirte Anweisung zum Gebrauche des Looses bei Aufnahme neuer Mitglieder ist durch die deutsche Provinzialsynode von 1862 aufgehoben und nur der einfache Loosgebrauch festgehalten. In den englischen und amerikanischen Gemeinen findet derselbe gar nicht statt. Dort ist die Brüdergemeine in keiner Beziehung ecclesiola im spenerischen Sinne, wie Dies in Deutschland doch immer noch vielfach gilt, sondern einfach eine „Denomination" neben vielen anderen. Auch die äusseren Verhältnisse der einzelnen Gemeinen sind dort viel losere und nicht so familienmäßig bedingt, beziehungsweise beschränkt und beschränkend, wie in den Muttergemeinden des Stammlandes, welche hierin noch sehr die Signatur territorialkirchlicher Abgrenzung, im kleinen Maß-

stabe, an sich tragen, wie sie den Verhältnissen und Anschauungen des vorigen Jahrhunderts mehr entspricht als denjenigen unserer Zeit. In demselben Maße ist es natürlich für beide Theile innerlich und äusserlich ein viel bedeutungsvollerer Schritt, wenn Jemand sich diesem Verbande anschliessen will. Deshalb hat man hier den Loosgebrauch festgehalten, während er in den beiden anderen Provinzen weggefallen ist.

Was die Eidesleistung betrifft (S. 399), so hat Zinzendorf und die Brüdergemeine von Anfang an principiell und dogmatisch in dieser Beziehung so wenig als rücksichtlich des Kriegsdienstes jener buchstäblichen Fassung des Bergpredigtgebots gehuldigt, welche andere kleine christliche Parteien ähnlich wie die erste christliche Kirche der alten Zeit geltend gemacht haben. Aber um solcher Einzelner willen, die etwa an diesen Dingen Gewissensanstoß nähmen — und an Solchen fehlt es bekanntlich in Kreisen Neuerweckter zu keiner Zeit — suchte Zinzendorf seiner Gemeine die gesetzliche Befreiung zu verschaffen, wo es möglich war; bei dem Kriegsdienst — zumal wie es damit im vorigen Jahrhundert stand — auch deshalb, weil er die junge Mannschaft der Brüdergemeine lieber für die militia Christi in aller Welt frei behalten wollte. Dies Privilegium ist aber fast überall schon lange gefallen.

Bei der Darstellung des ökonomischen Haushalts der einzelnen Gemeinen S. 400 stellt Dr. Laurent denselben viel zu umfassend dar. Die für Rechnung der Gemeinde betriebenen Geschäfte — das flüssige Kirchengut derselben, wenn man so will, — sind in der Regel nur einige Handwerke, ein oder das andere Handelsgeschäft und der Gasthof. Sonst sind die Geschäfte selbständiges Eigenthum der Gewerbtreibenden.

Die Angabe der Missionszeitschriften S. 402 ist nicht in Allem genau. „The Moravian" ist eine allgemeine kirchliche Zeitschrift der Brüderunität in Pennsylvanien. Das „Salemer Brüderblatt" besteht nicht mehr, zum Theil weil es in deutscher Sprache redigirt war. Daß man „in Nordamerika deutscher Missionare bedürfe", ist nicht richtig. Die dortigen Missionen unter den Indianern bedienen englisch redende Brüder des Landes. Aber allerdings sind unter den auf anderen Missionsgebieten Angestellten sehr wenig Nordamerikaner, nicht viele Engländer — dies Land

steuert mehr an Geldbeiträgen bei, als durch taugliche Arbeiter — sonst lauter Deutsche, Dänen, Schweizer.

Die innere Mission ist S. 403 zu unbedeutend dargestellt. Hat die Brüdergemeine in dieser Beziehung Anderen auch nicht vorgeleuchtet, so ist sie ihrem Beispiele und ihrer Anregung doch von Herzen und in mannichfacher Weise gefolgt. Vor 1848 bestanden nur in den meisten Gemeinen Bibelgesellschaften (innerhalb Preußens meist als Tochtergesellschaften der berliner Hauptbibelgesellschaft) und einige Tractatvereine. Seit jener Zeit allgemeiner vermehrter Thätigkeit in der inneren Mission haben mehrere Brüdergemeinen — zum Theil in Verbindung mit Vereinen der Landeskirche — Rettungshäuser (3 in Schlesien, 1 in Sachsen) und mannichfache andere Zweige der inneren Missionsthätigkeit. Auch die Sendboten für die „Diaspora", d. h. die mit der Brüdergemeine innerlich verbundenen Glieder der Landeskirchen wirken vielfach als Agenten und Helfer der inneren Mission. Die Brüdergemeine greift um so freudiger bei diesem Werke mit an, weil es ihr hier am meisten möglich ist, in unmittelbarer Gemeinschaft mit evangelischen Glaubens- und Gesinnungsgenossen anderer Kirchenverbände Hand in Hand zu wirken und so umsomehr den Geist echter Katholicität zum Ausdruck zu bringen, welcher in ihrem innersten Princip liegt. Hin und wieder ist diese Arbeitsgemeinschaft auch auf dem eigentlich kirchlichen Gebiet eine sehr nahe. So hat z. B. die Brüdergemeine zu Gnadenfeld durch ihre Geistlichen schon seit mehr als zwanzig Jahren die Taufen und Krankenabendmahle für die inmitten der polnischen Landbevölkerung wohnenden Mitglieder der evangelischen Kirche in der Nachbarschaft administrirt, weil bei der großen Entfernung des nächsten landeskirchlichen Geistlichen das Abendmahl in solchen Fällen meist ganz würde entbehrt werden müssen, die Taufe aber früher sehr oft bei dem katholischen Pfarrer der Dörfer nachgesucht wurde, was nicht selten mit dazu beitrug, die ohnehin spärlichen Reihen der Evangelischen noch mehr zu lichten. Auch findet in der Kirche der erwähnten Gemeine schon seit langer Zeit monatlich ein besonderer Gottesdienst für diese evangelische Gemeinde der Umgegend statt, welchen ihr Prediger hält.

Was das vorerwähnte Diasporawerk der Brüdergemeine betrifft,

so ist Dr. Laurent darüber ebenfalls sehr kurz. Ich darf in Betreff desselben auf meine bereits angeführte Schrift: Die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland — verweisen, deren erster Theil von dieser Thätigkeit im Allgemeinen handelt. Dort ist auch ein kleines von der Unitätsältesten-Conferenz der Brüderunität herausgegebenes Schriftchen: Die Arbeit der Brüdergemeine in der Diaspora (Gnadau 1860) genannt und benutzt. Im Uebrigen siehe Synodalverlaß 1857, Cap. 11, S. 139 ff.[8]) Wer dies Werk nicht versteht, versteht auch die Brüdergemeine nicht; wer jenes verwirft, verwirft auch sie.

Soviel glaubten wir zur Berichtigung und Ergänzung der von unserem werthgeschätzten Freunde gegebenen Darstellung den Lesern dieser Zeitschrift darbieten zu sollen. Da eine solche Schilderung der Brüdergemeine etwas Seltenes ist und der Verfasser sich auf seinen persönlichen längeren Aufenthalt in einem Brüdergemeinort berufen konnte, durfte es um so weniger unerwähnt bleiben, daß er doch in einigen Punkten nicht ganz richtig gesehen. Um nichts weniger aber sagen wir ihm unseren aufrichtigen und herzlichen Dank für die liebevolle Gesinnung und im Wesentlichen doch so eingehende Treue, mit welcher er seinen Gegenstand behandelt hat. Mögen ihm auch diese kleinen Correcturen und Nachträge nur ein Beweis sein von dieser Gesinnung und von der dankbaren Erinnerung, welche wir den gemeinsam durchlebten Monaten allezeit bewahren. Es würde der Brüdergemeine und der Landeskirche, jedem der beiden Theile für ihr Gebiet und dem gegenseitigen Lebensverhältnisse beider zu einander, in der That förderlich sein, wenn öfter einmal eine solche längere persönliche Berührung durch Besuchende stattfände. Ein kurzer Flugbesuch lehrt diese Kirche nicht kennen und wirklich verstehen, und ebenso wenig kann ihnen da diejenige wirksame Anregung geboten werden, deren sie auch ihrerseits bedürfen. Sie sind eine kleine Welt für sich und leben

---

[8]) In diesem Zusammenhang darf auch einer seit 1862 bestehenden erbaulichen Zeitschrift Erwähnung gethan werden, welche auch ausser der Brüdergemeine unter den mit ihr Verbundenen gelesen wird: Der Brüderbote, redigirt von J. Römer, Unitätsarchivar in Herrnhut. (Preis 15 Sgr. 6 Hefte jährlich. 2000 Ex.)

doch und wirken seit bald anderthalb Jahrhunderten nach allen Richtungen für das große Ganze des Reiches Gottes und der evangelischen Kirche. Eben darum bedürfen sie aber auch der fördernden Berührung mit anderen Elementen des christlichen Lebens und Erkennens, damit sie vor Einseitigkeiten bewahrt und zu ihrer Aufgabe nach den Bedürfnissen der Zeit immer mehr ausgerüstet werden.

XI.

Wilhelm Voß,

Prediger zu St. Katharinen in Osnabrück.

Ein Beitrag zur Geschichte des Kryptocalvinismus.

Von

Spiegel in Osnabrück.

Die unter Bischof Franz von Waldeck eingeführte Reformation zu Osnabrück (1543) war zur Union prädestinirt. Bonnus, der eigentliche Reformator, war ein durchaus milder Charakter. Wenigstens war er in Betreff der Abendmahlslehre weit entfernt von dem Eifer der späteren Lutheraner und von deren Anschauungen. In seinen „Institutiones" redet er von einem „cibus spiritualis", welcher dem Communicanten im Abendmahle dargereicht werde, und sagt dabei: „Ideo credendum est simpliciter, Christum ipsum praesentem adesse nobis et donare se nobis per Ecclesiae ministerium etc." Sein Standpunkt in dieser Sache wird uns aber noch dadurch klarer, daß er vor seiner Rückkehr nach Lübeck zum Aufseher der von ihm verfassten Kirchenordnung, also der Sache nach zum Superintendenten, Johannes Pollius vorschlug. Dieser war lange Jahre Hofprediger des Grafen Konrad von Tecklenburg gewesen und hatte Diesen bei Einführung der Reformation im Tecklenburgischen unterstützt. Dort aber wurde die hessische Kirchenordnung, — die sich ziemlich eng an den schweizerischen Typus anschliesst, — zu Grund gelegt. War ja doch auch die Gemahlin des Grafen eine nahe Verwandte des Landgrafen Philipp von Hessen. — Mochten aber immerhin Beide, der Reformator und der erste Superintendent von Osnabrück, unionistisch gesinnt und deshalb die Reformation in Osnabrück selbst zur Reformation prädestinirt sein, so konnte es doch nicht fehlen, daß später der im

benachbarten Bremen durch Hardenberg ausgebrochene Streit in Betreff der Abendmahlslehre auch in Osnabrück Wurzel fasste. In dem Mittelpunkte des osnabrücker kryptocalvinistischen Streites nun steht der in der Ueberschrift genannte Wilhelm Voß.

Er war früher Sacellan am katholisch gebliebenen Dome in Osnabrück gewesen und hatte dort „moderate et tecte" das Evangelium verkündigt. Er ward jedoch von dort entlassen, weniger wol wegen seiner evangelischen Gesinnung, vielmehr „propterea quod Nonnam Vestalem ex vicino virginum Nobilium Monasterio duxisset uxorem". Das that ihm indeß keinen Schaden. Man berief ihn an die evangelisch gewordene Kirche zu St. Katharinen (1564). Aber bereits im nächsten Jahre (1565) begann der Sacramentsstreit. Hamelmann, der bei diesem Streite selbst betheiligt war, berichtet darüber (Oppa Genealog-Histor. p. 1154 sqq.) weitläufig. Wir heben daraus nur Folgendes als Quintessenz seines Raisonnements hervor. Voß war ein beredter und beliebter Prediger und wol auch gelehrter und in sich klarer, als ihn Hamelmann darstellt. Wenigstens zeugt dafür ein Schreiben von Voß an seinen Collegen Olthoff, das wir unten im Auszuge mittheilen wollen.

In Privatgesprächen hatte Voß eine zum mindesten nicht feindselige Stellung zu Hardenberg's Dogma eingenommen. Kaum hatte Dies der Superintendent Christian Schleibing, der Nachfolger von Pollius, erfahren, so forderte er Voß auf, sich darüber zu erklären, was er von dem Dogma Zwingli's hielte. Voß antwortete ausweichend, er stimme mit seinen übrigen Collegen überein. Als er sich aber in der Predigt über das Abendmahl auszusprechen hatte, sagte er: Luther und Zwingli gehen hier aus einander. Luther lehrt, Brot und Wein werde im heil. Mahle leiblich (corporaliter) genossen, Zwingli, es geschehe geistig (spiritualiter). Meine Ansicht aber über diese Streitfrage vermöchte ich euch kaum in 14 Predigten klar zu machen. — Da schöpfte der Superintendent mit den übrigen Geistlichen noch größeren Argwohn. Sie gingen den Bürgermeister an, es solle eine Eintrachtsformel aufgesetzt und von der sämmtlichen Geistlichkeit unterschrieben werden. Es geschah. Die Hauptsache in dieser Formel war: „quod vere et essentialiter corpus Christi et sanguis eius cum pane et

vino a sumentibus, tam indignis quam dignis, in coenâ corporis ore sumeretur, et aliter sentientes improbandos. Alle Geistlichen unterschrieben, Voß nicht. Nun unternahm es Hamelmann, auf Bitten der osnabrück'schen Geistlichen, ihren Collegen zu bekehren, und wendete dabei seine ganze Belesenheit in den Kirchenvätern und in der Augustana und Apologie — die Concordienformel existirte noch nicht — auf; — es half jedoch Nichts. Bereits vorher schon hatte sich Hamelmann nebst seinem Collegen Jodocus Hocker an den Magistrat zu Osnabrück gewendet und Diesem anheimgegeben, die Streitsache gütlich zu schlichten, d. h. Voß zu bekehren, oder, wenn Dies nicht möglich wäre, die Confessionen beider Parteien einzufordern und an die rostocker Theologen zur Aburtheilung einzusenden. Indeß auch Das half Nichts! — Nun hatte aber Voß geäussert, er nähme Anstoß daran, daß auch Unwürdige den Leib des Herrn empfangen sollten; und dann wieder, er wäre gegen die Ausdrücke realiter und essentialiter, besonders gegen die corporalis oris manducatio. Das gab seinen Collegen gute Gelegenheit, den Magistrat auf's neue gegen Voß aufzuhetzen. Indeß sie erreichten schließlich nur, daß Voß genöthigt wurde die Augustana zu unterschreiben. Aber „liber Augustanae confessionis, quem Wilhelmus obtulit, depravatus reperitur". Wahrscheinlich war es die bis dahin rechtsgiltige Variata. — Der Superintendent Schleibing konnte es nunmehr mit einem solchen Collegen nicht länger aushalten. Er dankte ab; Hamelmann aber fürchtete, Voß „qui vulpis nomen habet" (bekanntlich ist Voß das plattdeutsche Wort für Fuchs) würde auf neue Ränke sinnen. Man ließ ihm aber keine Zeit dazu. Die lutherische Geistlichkeit in Osnabrück hatte es durchgesetzt, daß nunmehr unterschrieben werden mussten: die Augustana, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel, die Confessio iuniorum Ducum Saxoniae, Lüneburgica Synodi acta; Epistola Lutheri ad Francofordenses [1]) und zwar

[1]) Damit war in der That eine ganz neue Kirchenordnung für Osnabrück geschaffen. In der Kirchenordnung von Bonnus (1543) findet sich nirgends eine Verpflichtung der Geistlichen auf ein Symbol. Sie wurde 1588 neu aufgelegt und, wie es scheint, wesentlich verändert. Leider ist kein einziges Exemplar mehr davon aufzufinden! Die beiden späteren Auflagen der Kirchenordnung von 1618 und 1652 (die letztere ist noch formell in Gel-

besonders in Betreff des Abendmahles („ut istis scriptis et confessionibus, praecipue vero et nominatim in articulo de coena Domini aperte subscribant"). Voß verweigerte die Unterschrift. Da hielt denn der Magistrat drei Sitzungen und beschloß endlich die Amtsenthebung von Voß zugleich mit der Weisung, daß er binnen drei Tagen die Stadt zu verlassen habe. Wüthend ging Voß nach Hause und dort in seinem Garten umher. Weder seine Gattin noch sonst Jemand konnte ihn besänftigen. Kaum aber war die Kunde von seiner Amtsenthebung bekannt geworden, so entstand eine allgemeine Aufregung. Einige insultirten die Prediger, Andere die Magistratsmitglieder, wieder Andere gingen nach Voß's Hause, theils ihn zu trösten, theils ihm Geschenke zu bringen. Ein Tumult ward in der Stadt, daß der Magistrat sich genöthigt sah die Scharfschützen aufziehen zu lassen. Am folgenden Morgen aber kamen gegen 700 Bürger und Parochianer in der Katharinenkirche zusammen. Nach langer Berathung daselbst kam man überein, daß 20 Männer ausgewählt und am nächsten Tage an den Magistrat gesendet werden sollten, um da für Voß zu intercediren. Es geschah. Der Magistrat aber gewährte den Bittenden Nichts als eine fernere Frist von vier Tagen für Voß. Da endlich unterschrieb Voß (4. Febr. 1566). Hamelmann bemerkt dabei: eratque tum ipsius oratio longe dissimilis priori coram Senatu. Man könnte zunächst an einen förmlichen Widerruf denken. Die Vermuthung gewinnt noch mehr Grund, wenn wir bei Hamelmann lesen, er habe an demselben Tage dem Magistrate versprochen, den nächsten Sonntag „öffentlich die Palinodie zu singen", und dieses sein Versprechen gehalten. Aber es kommt sehr darauf an, in welcher Weise und mit welchen Worten Dies geschehen sei. Ueber den „Widerruf" in der Kirche liegt kein Bericht vor, und die Unter-

---

tung) enthalten eine Verpflichtung der Geistlichen auf Symb. Apostol., Nicaen. Athanas., „die anderen Symbolic. script. Ecclesiarum Lutheranarum, als kleinen und großen Catech. Luth., kleines und großes Bekenntniß Lutheri, erste unveränderte Augsb. Confession, Formula Concordiae Wittebergensis, und Anno 1580 publicirten liber Concordiae." Wie unterscheidet sich Dies wieder von der Verpflichtung, die Voß eingehen sollte! Vergl. übrigens meinen Bonnus, erster Superintendent von Lübeck u. s. w. S. 77 ff.

schrift der Prediger sowie die Unterschrift Voß's unter die genannten Confessionen ist nicht mehr vorhanden. Am allerwenigsten darf man an eine wirkliche Bekehrung zum specifischen Lutherthum denken.

Das musste denn auch Hamelmann bald erfahren. Am Sonntage Cantate hörte er Voß über das Evangelium des Tages und zwar höchst unlutherisch über die localis sessio Christi ad dextram patris predigen. Hamelmann schrieb deshalb an ihn einen Brief voll freundlicher Ermahnungen. Voß antwortete ihm nicht, sagte aber zu Anderen, so hätte er die Sache gar nicht gemeint. Indeß der Zustand konnte auf die Länge der Zeit nicht dauern. Anfang des Jahres 1567 kam ein Fremder nach Osnabrück, der Nichts vom Exorcismus wissen wollte und den Geistlichen Andreas Kronebeck deswegen während der Taufhandlung selbst zur Rede stellte. Voß nahm seine Partei und predigte gegen den Exorcismus. Dieß und der Umstand, daß man erfahren hatte, wie Voß die Privatbeichte (sehr unlutherisch bei Hamelmann confessio auricularis genannt) dazu benutzte, die sacramentirerische Meinung vom Abendmahle den Confitenten beizubringen, bewirkte seinen Sturz. Der Bischof, bei dem sonst Voß in Gunst stand, mischte sich ein. Hier aber gerade ist Hamelmann mehr als kurz, während er früher überaus weitläufig war. Hier helfen uns jedoch die Acten des osnabrücker Stadtarchives aus.

Hamelmann sagt: „Jubet igitur Episcopus per litteras, cum Wilhelmus aliena ab Ecclesiis sinceris Augustanae Confessionis doceat, earumque ceremoniis et ritibus discedat damnando illas Ecclesias et simul eâ in re totam Ecclesiam Catholicam, dimitti istum Wilhelmum Vossium.“ Diese Aeusserung ist, wie folgt, zu berichtigen. Unterm 25. Februar (Dienstag nach Reminiscere) 1567 erließ der Bischof von Münster aus ein Rescript, zugefertigt „Den Ersamen vnsern lieben getrewen Burgermeistern newem vnd altem Rhäde sambtt gilden vnd where vnser Stadt Oßnabrugk“. Den Hauptinhalt des Schreibens geben wir auszugsweise mit dessen eigenen Worten. „Johann von gottes gnaden Confirmirter zu Oßnabrugk ꝛc. vnnd postulirter des Stiffts Münster ꝛc. ꝛc. Ersamen lieben getrewen. Wir werden glaubwirdigh bericht, Waßmassen Wilhelmus pastor bei euch zu St. Ca-

therinen abermahls [2]) seinen pfardienst euch vfgekundigtt vnnd vf andere ortter sich zu begeben, gentzlich entschlossen vernehmen lassen. Nhun halten wir es daruor. Ir haben zu solcher seiner abermaligen begerter Dimission Ime Keine vrsachen gegeben — — — Daher Dan zu uermuten, Das Imen darzu Kein gueter vffsatz vnd gewissen gefueret, wie dan auch aus solchem leichtfertigen wanckelbaren gemuete vnd etlicher in seinen gehabten Sermonen ingefurten gantz ergerlichen vnd gefharlich auch der Augßpurgischen Confession widderwerttigen Lehren die leugde nicht anders dan rotterei, vngehorsamb, verwustung erbarlicher policei vnd deren entlichen vndergandk vnd gemeiner emporung in gleicher vnd viel gefharlicher gestaldt vnd vnruwhe zu gewarten, alß leider vor etlichen Jaren alhie vor augen gesehen, vnd itzt in die Nidderlande zu derselben grossem verderb, Jammer vnd Narungsverwuestung ingefurdt worden vnnd ains grosseren vnheils sich zwar zuuermuthen. — — — Alß willen wir zu ewer aller wolfardt — — — das Ir Iwen (d. i. Euern) Wilhelmum — — hinziehen vnnd keins wegs darzu widder annehmen vnd bestellen lassen. Sondern so lieb euch vnser gnediger will — — von stundt euch seiner gentzlich mussigen vnd entenssern." — Es ist klar: Voß war beim Bischof verklagt; — ein Entlassungsgesuch lag nicht vor. Der Bischof bietet seinen ganzen Einfluß auf („so lieb euch unser gnädiger Will"), das vermeintliche Entlassungsgesuch zur Entfernung von Voß zu benutzen. Eine Ungerechtigkeit liegt hier vor.

Bereits am 27. Februar (Donnerstag) wurde das Schreiben des Bischofs „allen Ständen" vorgelesen vnd vom Rathe „in bedenck genhomen den Fürsten to [zu] beantworden vnd Wilhelmum so plötzlich nicht touerlaten [zu verlassen]". „De vom Olden Rade, Gilden vnnd Wehren" sahen es für gut an, Voß vorzuladen, ihm das Schreiben vorzulesen, ihn darauf an S. Bisch. Gn. zu verweisen und der Kanzel zu entsetzen bis zur Verantwortung u. s. w. Am Freitag (28. Febr.) einigte man sich über letzteren Antrag. Wilhelm Voß ward vorgeladen und dem Erschienenen des Bischofs Schreiben vorgelesen. Es schien — wenn wir das sehr summarische

[2]) Es findet sich ausser hier nirgends ein Anzeichen, daß Voß schon einmal um seine Entlassung gebeten.

Protokoll darüber als Anhaltepunkt benutzen dürfen, — ihn sehr zu afficiren. Er protestirte dagegen, daß er um Entlassung eingekommen sein sollte; er erklärte, er sei böswillig verklagt; er bat insbesondere ihm seinen Gegner vorzustellen, was nicht geschehen ist —, und ihn vor der Hand seines Dienstes nicht zu entlassen u. dgl. m. Indessen, der Rath wollte es mit dem Bischofe nicht verderben. Man gab Voß anheim, sich gegen Denselben zu vertheidigen, verbot ihm aber die Kanzel.

Nun wandte sich Voß in einem lateinisch geschriebenen Memorial an den Bischof. Aus demselben geht hervor, daß er schon gegen Ende 1566 beim Bischof angeschwärzt worden war und in Folge dessen sich mündlich vor Demselben vertheidigt hatte. Es heisst nämlich: „Cum — — ante quatuor paene menses et contra spem meam et praeter opinionem accidisset, ut ab iniquis Calophantis apud T. C. sine ullâ verâ caussâ traductus purgandi gratiâ — — — evocarer, et in ipsum T. C. conspectum et colloquium admitterer: sperassem nullos delatores tam impudentes et perfrictae frontis futuros, qui cognito T. C. in iudicando candore denuo mihi detrahere praesumerent. Verum ipse eventus me aliter docuit." — Es folgt nunmehr eine längere Vertheidigung oder vielmehr eine Protestation gegen die Anschuldigungen. In Bezug auf das vermeintliche Entlassungsgesuch sagt er nur kurz: „Quod vero dimissionem attinet, dico eam me postulasse quidem, non tamen simpliciter, sed secundum quid, neque leviter, neque sine gravi caussâ: quae cum ad religionem non pertineat, ut T. C. pandatur, opus esse non duco." In Betreff der angeschuldigten Irrlehre sagt er schließlich: „Ego semper paratus sum fidei, religionis et doctrinae meae vel scripto vel ore cuivis poscenti rationem reddere: et probare, me plane Augustanae Confessioni (quae sacram scripturam fulcimentum habet) assentiri. — Er deutet an, daß durch seine Remotion Unruhen entstehen könnten: „Salvo me et in pristinâ functione perseverante nulla seditio ob religionis caussam concitabitur. Viderint autem hostes mei, quae possent moveri sine ullâ caussâ me profligato. Dann heisst es: Oro igitur nunc, Reverendissime P., ut T. Celsitudo hanc — calumniarum — — abstersionem et excusationem meam

clementer excipiat: non patiatur ut — — quisque innocens sub pietatis praetextu aliquorum impietati dedatur" u. s. w. — Die Unterschrift lautet: T. C. subditiss. servus Guilhelmus Voss responsum a T. C. humiliter expectans. Er scheint freilich vergebens auf Antwort von Seite des Bischofs gewartet zu haben. Es eilte ihm aber seine Gemeinde zu Hilfe. „Kirchrath und gemeine Kirchspielsleute zu St. Katherinen" richteten unterm 10 März (Montag nach Lätare) 1567 ein Schreiben an den Bischof Johann, dem wir Folgendes entnehmen.

„Nachdem der werdige Her Wilhelm Voß, Pastor tho S. Cathrinen alhier binnen Ossenbrug Gottes wortt nach auffweisung heiliger Gottlicher schrifft Recht vnnd rein geleret, Vnnd die lere nicht alleine mit einem guden vnstrafflicken leben, sonder auch mit exempeln vnnd guden werckenn der liebe stedes beweisett. Also das kein fromer Gottfurchtiger mit warheit Im In seiner lehr vnnd leuend straffen kan oder mag. So ist dannoch vor E. F. G. von seinen mißgunnern vnnd Gots worts hassern (die die reine warheitt vnnd rechte leer nicht leiden, auch so sie durch Im in irer boßheit gestraft nicht dulden können) hoch angedragen vnnd mit offenbaren falschen neidischen gedicht seinen guten wandell vnnd namen hinder seinem Rugge kleglichen belegen, Als solte er wider die rechten Christlichen Kirchen Ceremonien vnnd Religion, Auch wider die Augßburgischen Confession vnnd leer, gehandeltt vnnd gepredigt habenn, vnnd folgends auß lichtferdigkeit abgedanckt auch secten vnnd anders angericht oder anzurichten geneiget, dardurch dan allerlei vnhrw [Unruhe] vnnd tumult zu vermuden, die sich vnter dem gemeinen Volcke mochte erheuen, wie das in der lenge vnnd viell mehr mag geschehen vnnd vor E. F. G. angedragen sein, dan vnnß bewust." — Es folgt eine Darlegung der Handlungsweise des Magistrats und Voß's und heisst schließlich: „Her Wilhelm ist des Erbaren Rades affgesprochene Decrett wie billig gehorsam gewesen vnnd hat sich des Predigens vnnd kirchendienstes enthoben, Also das auff den Sontag Oculi vnnd den freitag der zum Bedetage von E. F. G. verordent, vnnd auß E. F. G. befelh abgekundigt auch gestern den Sontag Letare in S. Kathrinen Kerchen (das gott im himell mus geklaget sein) kein Gottesdienst gehalten noch das Euangelium gepredigt."

Es kann bei Voß's Schreiben an den Bischof auffallen, daß wohl eine längere Vertheidigung der Anschuldigungen, dagegen nur eine kurze, höchst unbestimmte Erklärung in Betreff des Entlassungsgesuches gegeben wird. Das Auffällige schwindet aber, wenn Voß von der, wie wir weiter sehen werden, nicht unbegründeten Ueberzeugung ausging, man wolle ihn um seiner Lehre und um seines ganzen Auftretens willen stürzen; — das vermeintliche Entlassungsgesuch sei leerer Vorwand. Fragen wir nun aber doch etwas bestimmter nach jenem Entlassungsgesuch, so finden wir in diesem Schreiben des Kirchraths u. s. w. den vollständigsten Aufschluß. „So niell aberst — heisst es da — G. F. vnnd her dem vermeinten lichtfertigenn selbst auffgesagten dienste — — — belanget, moegen wir zu bericht der warheit E. F. G. vntertheniger antworth nicht bergen. Nachdem der mehrer teill der vnsern dabei gewesen vnd selbst gehortt vnnd hat sich also zugetragen das her Wilhelm vor vns kerckrade [Kirchenräthe] vnnd auch ein deill der kerspellude [Kirchspielsleute], — — — manck anderen geklegt, wie das Her Andres [3]) sein Caplan nicht vprechtig [aufrichtig] Christlich vnnd Bruderlich bei im handele, ergerte die gantze gemeinheit, vnnd hinder seinem Ruggen auff mannige wege angeue, als sole er, her Wilhelm einer anderen leer sein dan Martinus lutter gelert hadte, von welchem er her Wilhelm nicht viel hielte, lerete auch anders dan Irer drei Confession mit sich brachte. Wiewoll sie darumb hierbeuorn mehr als einmhal weren vertragen, So liesse er doch des nicht, sondern mit den zu vnser lieben frowen vber einstimmete vnd Dieselbigen Practicierten Ihme hern Wilhelm von hir durch iren beistand zu verweisen, vnnd sochten des allerlei Middell vnnd Oportuniteten, des er wahrhafftige kundtschafft hatte, wo sie ihn mochten ein mahl ins strick bringen, so sole er im des nicht entgehen. Darumb liebe kerspellude, sprach er, Dieweill ir sehet das her Andres so freuentlich in seinem vornemend bleibt vnnd mir nicht ein gut wort gibt, sondern was er mir zu widder thun kan lest er nicht. Ich hett mich gerne vms friedens willen mit im geduldet vnnd besserung verharret, Dieweilen ich aber nun sehe vnnd mercke das meine gedult mit im keine frucht schafft vnnd inbringet,

---

[3]) Es ist Andreas Cronebeckius gemeint. S. oben.

sondern was ich bawe vmb lere den vormittag destruirt er den Nachmittag [4]). Vnnd die andern zu vnser lieben Vrawen werden des scheldens vber meine lere vnnd des lästerns vnter dem scheine des Euangelii nicht mode. Wiewoll ich meine leere will vor dem strengen gerichte Gottes bekandt sein, Das es die Rechte godtliche leere sei, wie sie Godt vnnd Christus zu leren seinen Aposteln befohlen hatt. So achte ich viell besser vmb tittlichs [zeitlichen] fredens willen ir ihme her Andres vor einen Pastor (das er doch vorlanges [5]) gerne gewesen hett) erwelen, So haben die zu vnser L. frawen ihren willen, die doch heimlichen meine vnnd des Creutzes Christi offenbare Veinde sindt wie ire wercke ausswеisen, vnnd ir kerspellude bliben von im alßdan vnangefochten vnnd wans nicht anders sein kan, mach ich sehen wie ichs mache, das ich meine zeit mit dem weibe vnnd kinde hinbringe, dan ich dencke mit im noch hir noch im gantzen Deutschenland in keiner kirchen zu dienen, dieweilen er in seinem vorsatt bleibt vnnd sich nicht von der falschen vplage (darmit er mich am Sontage Estomihi beschmitzen wolde) purgertt. Allso Genediger F. vnd H. vnnd nicht anders ist dar gesagt, wie mannigem Redelichen bewust man mag dar dann so viell zu tichten als man will." — Hierauf wird Voß noch in den andern Anklagepunkten weitläufig vertheidigt, während seine Gegner als böswillige Menschen dargestellt werden. Zum Schluß bitten sie, daß „Herr Wilhelm" zur Verantwortung zugelassen werde und an den nächsten festlichen Tagen wieder predigen dürfe.

Hierauf erhielten denn die Petenten vom Bischof — d. d. Bevergern (bei Tecklenburg), Mittwoch den 19. März 1567 — eine ziemlich dunkle Antwort. Klar ist darin nur Dies, daß der Bischof die Petenten an den Rath zu Osnabrück verweist, welchem er seinen Willen mitgetheiit habe. Das Schreiben, worauf hier Bezug genommen wird, ist ebenfalls noch vorhanden. „Geben zum Beuergerne Donnertags den xx Martii A° lxvij." Indem der Bischof in demselben dem Rathe anzeigt, daß er das Schreiben

[4]) Hier steht im Original von fremder, alter Handschrift ad marginem als einzuschalten: „gerne wen er kondte."

[5]) ad marginem wie oben: wie es schinet.

von Voß und das andere von den Kirchräthen beigefügt habe und ihm aufgibt, diese Schreiben ordentlich zu verwahren, — was denn auch pünktlich bis auf den heutigen Tag geschehen ist, — sagt er: „Dabei wir es — — — ohne vnsres gemuets verenderungh beruhwen vnnd pleiben lassen." — Also die Verantwortung ward Voß nicht gestattet! — Daß der Bischof fühlte, wie er Voß Unrecht damit that, läßt sich aus den gleich folgenden Worten schliessen: „Aber in gemelts Wilhelmen schreibenn allerhandt vnruhwe vnd vnrichtigkeit seines erleubten diensts halber zu besorgen mit kurzen jedoch klaren worten melthungh geschicht, wie ir in selben seinem schreiben vnderstrichen zu befinden [6]) So zweiueln wir nitt ir werdenn euch in dem mit gepurlicher obliegenden vorsorge zu uerhuetungh desselben im besten woll zu uerhelten wissen." Darauf wurde am „Mondtage nach Palmarum" beschlossen, daß, wenn nicht vor der Zeit in Betreff Voß's anderer Bescheid des Bischofs einliefe, „Her Andres op stillen frigdach vnd folgende Oistern ꝛc. dat Euangelium predigen vnnd de luede berichtenn solle".

So wurde denn Voß entlassen, obwohl er noch Freunde im Rath hatte. Das Volk gerieth in Wuth, die Rathsherren wurden insultirt und man wollte durchaus, daß Andreas ebenfalls entfernt würde, doch man erreichte seinen Zweck nicht. Einige der Ruhestörer wurden sogar bestraft. Sonst ist etwas Weiteres darüber nicht bekannt. Später soll Voß nach Wittenberg gegangen sein, und von da wahrscheinlich nach Bremen zu Hardenberg [7]).

---

[6]) Es sind die oben angeführten Worte »Salvo me — me profligato« gemeint.

[7]) Röling in seiner „Osnabrück'schen Kirchen-Historie" S. 106 schreibt: „A. 1568 wird von Bellinckhus und andern geschrieben, daß sich ein gelahrt Mann, mit Namen Wilhelmus Fusch [d. i. Fuchs, Voß], aus Osnabrück bürtig, soll zu Osnabrück eingefunden haben, dar erst zu Rulle, hernach im Thum, endlich an St. Cathar. so beweglich gepredigt, daß er wohl bald sollte grossen Anhang von beyder Religion Leuten bekommen, und zum Tumult und Aufruhr wider Geist- und Weltliche, weil aber vermerket, daß er nicht allein ein unruhiger Kopf, sondern der Lehr Calvini zugethan, sey er mit Manier von Osnabrück weggelassen, gen Bremen gekommen, und daselbst gestorben. Es scheint, daß dieser Mann Alcibiadis Natur muß an sich gehabt haben, wie der sich hat in alle Weltweisen so artig schicken können, als wenn er zu allen von Natur geneiget, sie alle lange Zeit geübet:

Ehe wir jedoch zum Schluß kommen, können wir einen Brief von Voß nicht unerwähnt lassen, den er bereits zwei Jahre nach seiner Entlassung an seinen ehemaligen Collegen Olthoff, Prediger zu St. Marien, richtete. Schon aus der Adresse können wir auf den Inhalt schliessen. Sie lautet: „Johanni Olthoff, Concionatori apud Osnabrugenses et Utopiae verenter fabricatae defensori strenuo ad Manus.“ Aus dem ziemlich langen Briefe geht hervor, daß Voß den Adressaten für seinen großen Feind, wo nicht für den Anstifter des ganzen Unheils hält. Er will ihm übrigens nur Das, was offenbar und unwiderleglich ist, vorhalten, alles Andere mit Stillschweigen übergehen. Ich setze die, wie ich glaube, interessantesten und am meisten charakteristischen Stellen des Briefes hieher.

„In publicâ tabernâ, praesentibus quibusdam bonis viris, — — — effutivisti: dat ich wehr eyn schelm in moder lyue geboren, quae clara sunt verba minimeque ambigua vel obscura. — — — — — — Quales haeretici sunt, qui in utero matris adhuc clausi nondum in lucem prodierunt? Quos seduxerunt? Ut ingenue fatear, mi Her Henselyn, cuius rei quoque infinitos testes habeo, ego in utero matris Zwinglii et Calvini excellentissimorum virorum libros non legi; quemadmodum neque tu tam versatus fuisti, ut in utero matris ageres in Hans 'Worst Ulenspegel, Ratenburgischen Papen atque nunc es etc.“ — — „Porro nunc, si ita libet, de religione quoque pauca agamus. — — — Generaliter appellas nos sacramentarios, — nos non pudet, nam derivativum est a sacramento, ut testamentarius a testamento. Est igitur sacramentarius, qui sacramenta Dei legitime iuxta Dei instituta administrat. Eiusmodi sumus. Agimus ergo tibi gratias pro bono testimonio. Et nos iterum tibi et tuis consortibus testimonium ferimus, quod non sitis sacramentarii, sed sacramentiperditae, quod iam dudum verorum sacrorum Dei, praesertim Coenae Dominicae, usum perdidistis, et nihil nisi ab-

---

Also hat sich auch dieser schicken können in alle drey Religionen, darum er auf aller dreyen Canzeln gepredigt, und bey allen dreyen Religionen Applausum oder Beifall erhalten. Die letzte aber muß ihm die liebste gewesen sein, darum weil er darinn zu Bremen gestorben.“

usum retinuistis. Deinde appellas nos Swermeros. Nec hoc nomen invisum — — — Postea dicis nos Calvinistas a Calvino. Horrendum hoc est! Scilicet! Tametsi agnoscimus Joannem Calvinum, piae memoriae insigne organum fuisse spiritus sancti et efficacissimum instrumentum, quo usus est benignus Deus ad evertenda idola et excelsa Baalis; sed simul fatemur hominem fuisse et ideo quandoque errasse; eiusque scripta licet plena spiritualis dulcedinis suis nocuis [oder naevis?] non carere. Violenter igitur est, quod nos Calvinistas vocas! — — — Vos contra Lutherani a Luthero appellari gaudetis, ut pii et praestantissimi Lutheri viri Dei *δεινότητα* tantum exosculemini, maximas vero virtutes eius turpiter adspernemini et plumis illius ornati perniciosissimam haeresin introducatis, imo novum papatum et impiissimam artolatriam. Eousque vestra dementia progressa est, ut inveteratis hostibus colludere magis, quam Evangelicae veritatis lucem ferre velitis. — — Ubicumque aliquis vel concionator vel auditor subditus vobis plane non assentitur, protenus — — magistratus adversus nos inflammare conamini: in propriis caussis esse vultis accusatores, testes et iudices! Et quod dicitis vestras manus a sanguine esse puras, iniqua persuasio est, cum omnibus notum sit non voluntatem sed potestatem deesse vobis. — — Et hoc est illoti tui rostri proprium et assiduum: De papisten synt gnedige Vyende, De wedderdoper sint gnedige Vyende, Auer de Caluinisten sin grwelich ꝛc. — — — Quare non aeque spumam, oleum, crisma, exsufflationes, ut aiunt cercos, salem et exteras nugas [non] [8]) adhibetis a . . . . . [9]) illo Romano excogitatas, cum minus periculi et impietatis habeant, quam exorcismus? — Ex quo lacu prodiit monstrosissimum dogma de ubiquitate corporis Christi, quod in coelo esse et tamen hic in terris vestris manibus porrigi, a fidelibus et impiis corporali ore sumi fingitis? Ex qua lacunâ emersit vestra missa? Quis . . . . instituit casulas, cercos, simulacra etc. quae omnia tamquam divinitus instituta

[8]) »non«, welches im Texte steht, ist jedenfalls Schreibfehler.

[9]) Unleserlich; vielleicht viro.

defenditis et pertinaciter retinetis? Nonne haec omnia Antichristi inventa? — — Quare non perinde ex orco revocatis aquam lustrantem, reliquiarum venerationes, divorum invocationes et vota, statuarum cultum, Missas pro defunctis? — — Illi [Papistae] vos ferre possunt. Rursus vos illis suffragia fertis. — Der Brief trägt die Unterschrift: Datum Anno salutis 1569 15 Aprilis die Guilhelmus Alopecinus. Er war also, wie bereits bemerkt, 2 Jahre nach seiner Entlassung geschrieben. — Gewiß ein interessantes Actenstück! Es zeichnet recht deutlich das in Formeln verrannte Lutherthum und daneben das freiere, den schöpferischen Geist der Erstlingszeit fortleitende Element.

Voß war sicher nicht ohne tüchtige Bildung; — schon die beiden Schreiben, die wir von ihm haben, zeugen dafür. Die gegentheilige Behauptung, zufolge deren Hamelmann Voß's Bildung als oberflächlich darzustellen sucht, ist wol nur als die Behauptung eines decidirten Lutheraners über seinen Gegner zu betrachten. — Seine volksthümliche Beredtsamkeit verschaffte ihm großen Anhang, aber erregte zugleich den Neid seiner Collegen. — Seine Freunde, die er im Rathe hatte, verzögerten seinen Sturz; aber sie konnten ihn nicht ganz aufhalten. Als sich Voß's Feinde an den Bischof gewendet hatten und Dieser ohne Weiteres seine Entlassung decretirte, da war der Magistrat zu schwach, um Demselben gegenüber auf Gerechtigkeit zu bringen. Die einzelnen besser Gesinnten wurden überstimmt, und die Zeit, die immer mehr einer Erstarrung des Protestantismus in Dogmen entgegenging, war der Majorität günstig. Voß fiel, ohne daß man ihm Verantwortung gestattet hätte, als ein Opfer derselben.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.